
B 967,271



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE


ARTIBUS INGENUIS

Herders Lebenswerk

und

die religiöse Frage der Gegenwart.

Von

D. O. Baumgarten,
Professor der Theologie in Kiel.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Als im Herbst vorigen Jahres das freie deutsche Hochstift bei mir anfragte, ob ich dort die Gedächtnisrede zum 100-jährigen Todestage Herders zu halten bereit sei, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen: es war wie die Abtragung einer persönlichen Dankesschuld gegen den großen Anreger, der meine Jugend begleitet, meine ersten Studien geleitet, in mir den Mut starker, neuzeitlicher Auffassungen gestärkt und das nie rastende Suchen nach einer Versöhnung von Bildung und Christentum wie kein anderer angeregt hatte. Ich darf sagen: ich habe Herder nicht bloß studiert, ich habe mit ihm gelebt und vermag meine eigensten Erlebnisse nicht abzulösen von den Eindrücken seiner Schriften und seines persönlichen Wesens.

Die ersten Beziehungen zu dem großen Genius verdanke ich meinem Vater, der in einem von persönlichster Wärme getragenen Aufsatz der „Preußischen Jahrbücher" (Band XXIX) über „Herder und Georg Müller" ein sehr sympathisches Charakterbild des christlichen Humanisten entworfen hatte. Als ich dann im Jahre 1888 mich in Halle habilitierte, führte mich meine Dissertation über „Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger" zu einer mehr als einjährigen Vertiefung in die Herderschen Werke in der Suphanschen Ausgabe und in die Herderbiographie R. Hayms, dem ich auch die wertvollsten persönlichen Anregungen verdanke. Noch wagte ich nicht, den Ertrag dieser Studien und dieses Lebens in Herder einem wei-

teren Publikum vorzulegen. Nur im ersten Jahrgang der Christlichen Welt faßte ich das Resultat meiner damaligen Herderstudien zusammen unter dem Titel: „Herders Bruch mit Goethe. Eine Auseinandersetzung zwischen klassisch-ästhetischer und christlich-moralistischer Weltanschauung", deren scharfe Antithesen sich mir allmählich zugunsten der Goetheschen Weltansicht gemildert haben. Ebenso liegen eine Habilitationsschrift für die Berliner theologische Fakultät, worin ich eine Einleitung zu Herders „Provinzialblättern an Prediger" als Beitrag zur Geschichte der praktischen Theologie und der Seelsorge versucht hatte, und Vorbereitungen zu einem Kommentar dieses hochbedeutenden Dokuments der Auseinandersetzung des praktischen Theologen Herder mit allen Strömungen seiner Zeit verborgen in meinem Arbeitstisch. Benützt habe ich diese Vorarbeiten nur zu öfters wiederholten akademischen Vorlesungen über Herder oder Goethe und Herder, zu einem Aufsatz über „Herders Stellung zum Rationalismus" in Beyschlags Deutsch-Evangelischen Blättern (XIV. Jahrg.) und zu einer 6 Bogen starken Monographie über Herder als Pädagog in Reins encyklopädischem Handbuch der Pädagogik, von der einen Sonderabdruck zu veranstalten mir von der Verlagsbuchhandlung verwehrt ward.

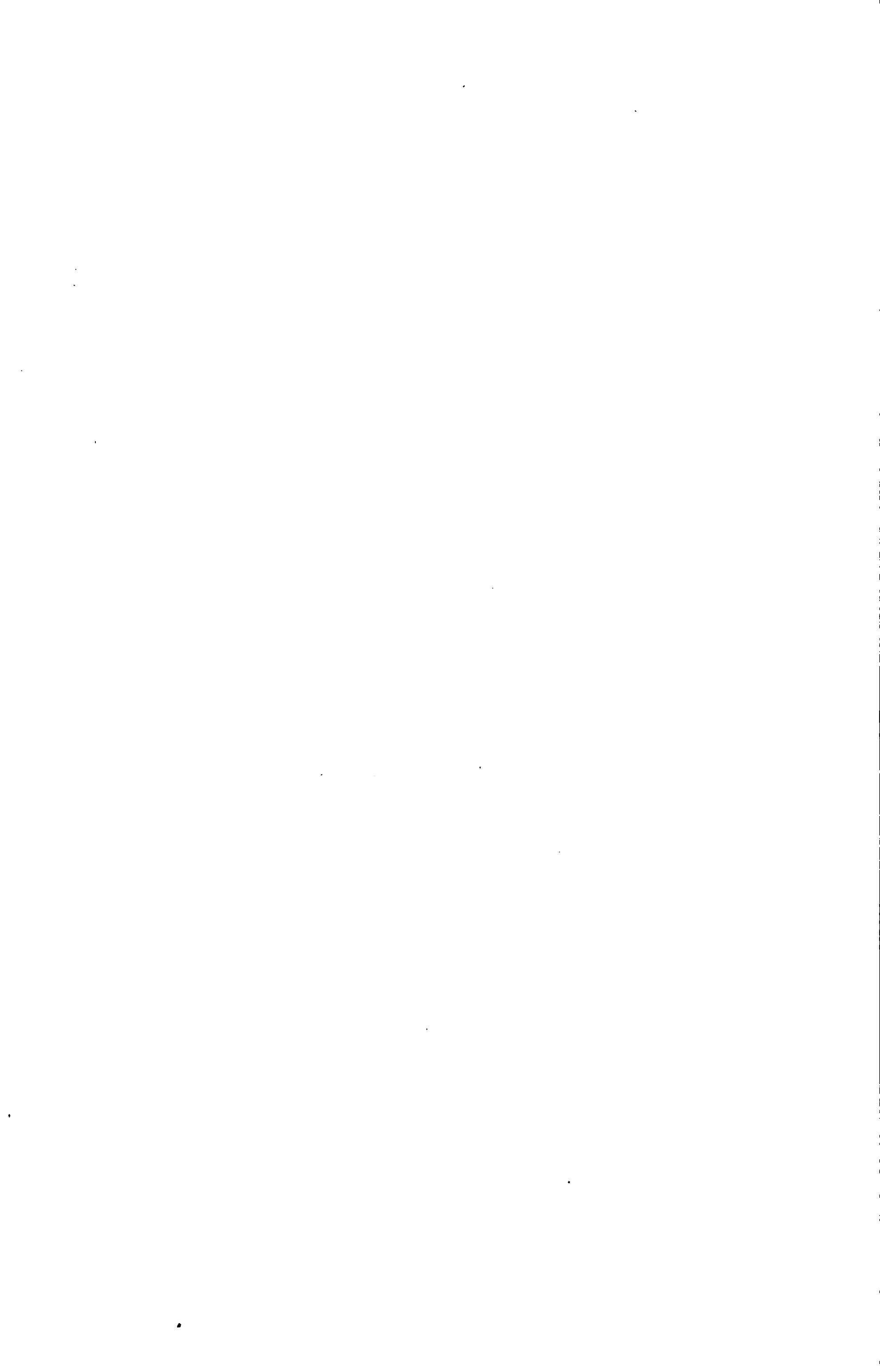
Alle diese Arbeiten sind ohne Kenntnis von Kühnemanns Herderschriften, doch in ihm verwandtem Geist entstanden. Als ich nun am 18. Dezember v. J. im freien deutschen Hochstift über „Herders Fortwirken in der Gegenwart" zu reden hatte, stieß ich auf diesen mir kongenialen, weil so ganz dem innersten Leben der Herderschen Persönlichkeit zugewandten Forscher, vermochte leider aber weder damals noch auch jetzt die Zeit zu einem eingehenden Studium seiner Schriften zu erübrigen. Einen gewiß unvollkommenen Ersatz dafür bot mir die kleine Schrift meines Freundes H. v. Lüpke: „Tat und Wahrheit" (Leipzig, Dürr 1903), worin er sich zum Herold der neuen Grundlegung der biologischen Wissenschaft durch

Kühnemann gemacht und jedenfalls die innerste Tendenz seiner Herderschriften klargelegt hat. Als mir am Todestage Herders von der Leitung des freien deutschen Hochstifts der Auftrag zuteil ward, die Gesichtspunkte meiner Gedächtnisrede in breiterer Ausführung, in einem Cyklus von 5 Vorträgen demselben Publikum vorzuführen, konnte ich, trotz anderweitiger literarischer Inanspruchnahme, auch dieser Gelegenheit mich nicht entziehen, vor einem so viele verständnisvolle Freunde unsrer Klassiker umfassenden Kreise von dem zu reden, was mir das Wichtigste ist an Herder: von dem persönlichen Lebensproblem und von seiner Bedeutung für die religiöse Frage der Gegenwart. Dabei konnte ich alle vorerwähnten eigenen Arbeiten, die dem weiteren Publikum unbekannt sind, bis auf den Wortlaut benutzen. Ergänzen konnte ich sie durch Berücksichtigung der kürzlich erschienenen sehr bedeutenden Schriften von Wielandt, „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen", und Sell, „Die Religion unserer Klassiker" (in Weinels Lebensfragen).

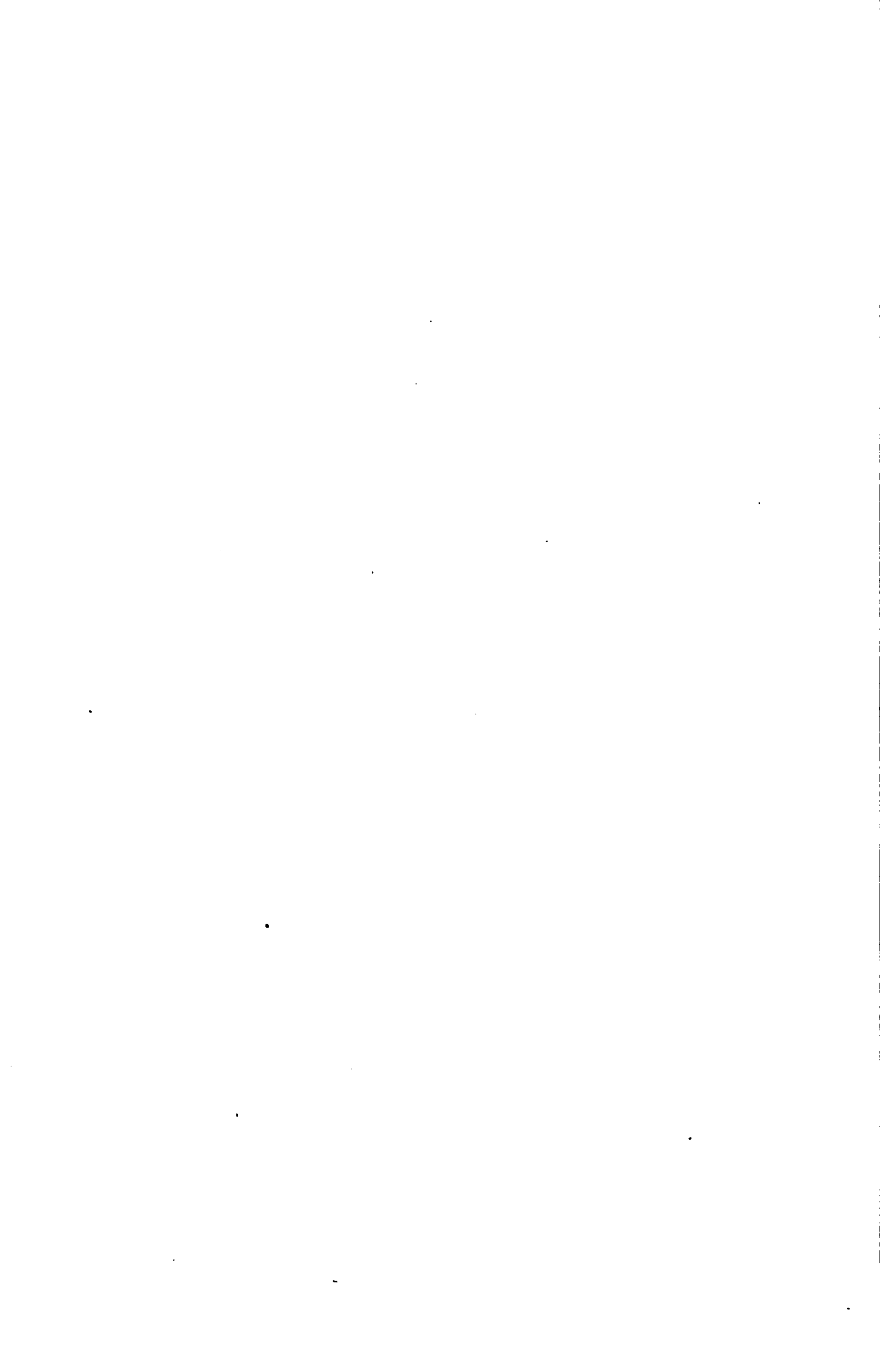
Da es mir keineswegs auf Förderung der gelehrten Forschung über Herder ankommt, vielmehr nur auf Verwertung ihrer Resultate für die Kultur des persönlichen Lebens, so habe ich den gelehrten Apparat von Zitaten und Beweisen beiseite gelassen. Möchte es mir gelungen sein, trotzdem das notwendige Zusammendrängen der überreichen Gesichtspunkte die Leichtigkeit des Verständnisses mir selbst spürbar gefährdet hat, durch diese Vorträge den Einfluß der Herderschen Lebens- und Gedankenarbeit auf die Lösung der religiösen Frage der Gegenwart zu verstärken!

Kiel, den 20. November 1904.

Professor D. Otto Baumgarten.



Inhaltsverzeichnis.



I. Das persönliche Lebensproblem.

Verehrte Damen und Herren! Die Jahrhundertfeier des Todes Herders hat eine fast unübersehbare Fülle von Würdigungen seines Lebenswerkes hervorgerufen. Auch mir war es vergönnt, an dieser Stelle zu reden von der „Fortwirkung Herders in der Gegenwart". Aber ist Herder nun unserem Volke wirklich näher getreten? Ist die hübsche handliche Ausgabe seiner Hauptwerke, die leider die eigenartigsten, freilich auch unpopulärsten Schriften wegläßt, wirklich zur Hand genommen? Ist der im Vergleich mit unserem Goethe so wenig liebenswürdige, weil so wenig ausgeglichene Charakter des allzu reichen Genies der Nation befruchtend gegenwärtig geworden?

Es ist meine Ueberzeugung, daß Herder einen Anspruch hat, in der Gegenwart fortzuwirken, weil er uns so viel zu sagen, neue Wege zu bahnen hat. Aber mehr als durch seine Schriften wird er durch seine Persönlichkeit wirken. Es ist darum ein großer Wurf gewesen, den Kühnemann mit seinem 1893 erschienenen Werk „Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Ein Beitrag zur Begründung der Biologie des Geistes" und weiter mit seinem Leben Herders gewagt hat. Er hat es versucht, den Persönlichkeitsgehalt des Lebens und Schaffens Herders herauszuarbeiten. Er hat das Goethesche Wort: „des Lebens Inhalt ist des Lebens Leistung" stets vor Augen gehabt; er hat den Genius auf allen seinen inneren Gängen ertappen wollen, indem er in seine Seele stieg und darin das Entstehen

seiner Gedanken so nachlebte, daß er sie in sich selbst reproduzierte. Ich meine aber, Herder zwinge gerade zu solcher Betrachtungsweise, und ehe Kühnemann mit bewußter Energie darauf hindrängte, haben wir anderen uns unwillkürlich zu dieser ganz persönlichen Auffassung des Werdens und Schaffens Herders hingedrängt gefühlt. Das war für mich auch das Anziehende an der großen, schweren Herderbiographie Rud. Hayms, die es doch auf jedem Punkte aufzeigt, wie Herders Ideen ursprünglich dem eignen Lebensdrang entstiegen. Das war für mich das Fesselnde an der ungemein feinsinnigen philologisch-kritischen Ausgabe seiner Werke von Suphan, daß er uns direkt in die Werkstätte des Genius einführte, in seinen Umbiegungen und Umprägungen der Sätze den sich nie voll genügenden Lebensdrang nach mitreißender Selbstdarstellung verstehen lehrte. Aber gewiß hat Kühnemann das große Verdienst, das persönliche Lebensproblem rein für sich auf Grund einer methodischen Gesamtauffassung herausgearbeitet zu haben. Die Grundlage der biologischen Wissenschaft ist für K. „die Ueberzeugung von dem unendlichen und einzigen Wert des Individuums"; dies Individuum aber lebt ihm nicht von der Fülle seiner Beziehungen zu der Vor- und Umwelt, sondern wesentlich aus den persönlichen Quellen des eigenen Lebens, das zur Tat, zur Verwirklichung drängt. „Je mehr wir die Männer nur in literarischen Beziehungen fassen, um so mehr entfernen wir sie von den unbefangenen Menschen unsrer Zeit. Je mehr wir sie unter der Frage des Lebens begreifen, um so näher stehen sie uns. Sie gehören zu uns." Es liegt doch in jedem führenden Geist „eine neue Menschheit angelegt, die durch sein Leben verkörpert und in die Geschichte hineingepflanzt werden soll; denn sein eigen Lebensgesetz ist ein ewiges Gesetz des Lebens, ein Menschheitsgesetz." So abgelöst von all der handwerksmäßigen literarischen Gelehrsamkeit, „stellt uns das Leben eines Herder vor das Leben selbst, vor unser eignes Leben." Ein begeisterter Schüler Kühnemanns wagt die Wir-

kung dieser Methode so zu beschreiben, „daß man z. B. nach der Lektüre von „Herders Leben“ in seinem ganzen Leben wahrhaft erschüttert ist, erschüttert von der Größe des Lebens und dem in ihm liegenden unerbittlichen Gericht, und gezwungen sich zu fragen: ist dein Leben ein Leben?“

Es wäre auch mein, freilich nur zaghafter Wunsch, ähnliche Wirkungen durch diese Vorträge hervorzurufen. Sie ruhen gewiß auch auf einer Fülle von Einzelforschungen, vor allem auf den unentbehrlichen Vorarbeiten von Haym und Suphan; aber vielmehr sind sie das Ergebnis jahrelangen nahen Verkehrs mit dem großen Genius, der zu solcher ganz persönlichen Behandlung geradezu auffordert. Es war ja auch „kein Zufall, daß Kühnemanns Arbeit sich so vorwiegend auf Herder erstreckt hat. Denn eben Herder ist das Genie, das in jedem Menschengebilde jeder Zeit und jedes Volkes die innerste Seele, den Lebenstrieb herausspürte und nachempfand“. Ebenso behandelte er sein eigenes Leben und Schaffen: es ist gerade eine Eigenart dieses Geistes, daß ihm Selbstbekenntnisse, wie er selbst sagt: Unterhaltungen mit seinem Schutzgeist Bedürfnis, daß ihm seine literarischen Produkte nur als irgendwelche Bekenntnisse wichtig waren; wenn es bei manchem großen Mann der Geschichte ein aussichtsloses und eitles Unternehmen ist, seine Werke genetisch in die Beweggründe des persönlichen Wesens zurück zu verfolgen, wobei dann leicht das Inkonmensurable jeder menschlichen Persönlichkeit außer Acht gelassen wird — bei Herder wird uns dieser Rückgang gebahnt durch den Wert, den er selbst auf die Erfassung seiner Anlage und Bildung legte; und unsere Aufgabe ist nicht, von uns aus eine Skizze zu entwerfen, die der Niederschlag unserer subjektiven Eindrücke wäre, sondern seine eigenen Skizzen zu prüfen, wie weit sie den bekannten Tatsachen seines Lebens entsprechen.

Das bedeutsamste Lebenszeugnis Herders ist zweifellos das „Journal meiner Reise“, der Reise, die er 1769 auf der Höhe seiner geistigen Kraft gemacht. Da greifen wir förmlich

das persönliche Lebensproblem: wird es dem gärenden, eine Welt von Gedanken und Projekte bergenden Genius gelingen, seine Gedanken in Taten umzusetzen? wird er sich selbst, wird er dem Gesetz seines Lebens genügen? wird er so Gesetzgeber der Folgezeit, Quellpunkt neuer Menschheit werden? Wir ahnen es da bereits schmerzlich, daß er ein tragischer Charakter ist und bleiben wird. So hat auch Kühnemann nur verneinen können die Fragen, die er an sein Leben stellte: „hat dieser Mann in seinen Worten und Gedanken wirklich den notwendigen Ausdruck seines Lebens geschaffen? Hat er das Leben, das in ihm zum Licht begehrt, rein erfaßt im klaren Gedanken? Dann nur hat er es selbst verstanden und für andere mitteilbar gemacht; dann hat er sein Leben allgemeingültig, ewig ausgeprägt und als Lebensgesetz der Menschheit aufgeprägt. Oder ist er auf halbem Wege erlahmt? Blieb sein Gedanke hängen an nur ihm eigentümlichen Bedürfnissen und Stimmungen, die nicht jeder nachempfinden kann? Drang er nicht durch zu völliger Verarbeitung seiner selbst? Ging die Person nicht auf in ihrem Objekte?"

Verehrte Anwesende! Es kann kein Zweifel bestehen, v. Lüpke urteilt nicht zu scharf, wenn er sagt: „Ein Lessing ist trotz seiner uns ferner liegenden Gegenstände unserem Leben tiefer eingeprägt als ein Herder mit seinem beispiellosen Reichtum und seiner alle Gebiete erneuernden faustischen Genialität. Der Grund liegt in der persönlichen Energie, womit Lessing Schlag um Schlag sein Leben und Sein in Tat umsetzt und bis zur letzten Klarheit durchkämpft, während der größer angelegte Herder nicht in siegender Klarheit aus sich herauszutreten vermag. Es ist das Entscheidende sowohl für die Klarheit und Notwendigkeit des Gedankens wie für die Persönlichkeit, wie weit Leben und Denken eigne Tat wurde." Es geht in der Tat „ein Todeszug" durch das Leben dieses Großen, weil er die in ihm angelegte Gestalt nicht in einheitliche Tat verwandelt hat. Es ist gewiß zu viel gesagt, daß sein Lebens-

werk „verfallen“ ist; aber es ist richtig, daß es auf keinem Punkt, in keinem Werk, auch nicht in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ diejenige Notwendigkeit und strahlende Klarheit erreicht hat, die auch spätere Geschlechter mit in seine Gänge zwingt. Man mag noch so viel tun für die Verbreitung der reichsten und schönsten Früchte Herderschen Geistes, durch Auslassungen und Erläuterungen die „Ideen“, die ja an der Sonne der Goetheschen Freundschaft und Mitarbeit am reifsten geworden, die „Briefe das Studium der Theologie betr.“ u. a. unserem Geschlecht näher bringen — es bleibt ein zu großer Rückstand individueller Bedürfnisse und Stimmungen, die keine zwingende Kraft auf unsere Individualität ausüben. Der Stil ist zu persönlich, der Fortgang ist zu springend; die ausgesprochenen Gedanken haben spürbar dem Denker und Empfinder selbst noch nicht genügt; es fehlt die Abrundung, die mehr ist als bloße schöne Form, die der notwendige Ausdruck einer in sich klaren, geordneten Seele ist. Ist es das unendlich Anziehende der Kleinmeisterei des Wandsbecker Boten, dessen schlichte, helle, warme Bruderseele Herder stets tief beglückte, daß er den vollen Mut hat, bei den kleinen, begrenzten Gedanken und Empfindungen zu bleiben, die ihm eigen waren — den Mut der Beschränkung auf den wirklichen Besitz, der Ausscheidung dessen, was ihm als möglicher Besitz aus der Ferne winkt, hat Herder nie gehabt. So fehlt seinen Schriften wie seinem Leben die Schönheit, die Grazie, weil die Einheit von Leben und Tat.

Wir sagen das wahrlich nicht, um zu richten. Unendlich dankbar für den Reichtum an Gedanken und Lebensreizen, die er uns geschenkt, empfinden wir es tief schmerzlich, daß er selbst in seinem Lebensverlauf arm ward, da er uns reich machte. Während Goethe fast jedes Werk und Gedicht als eine Selbstbefreiung empfand, hatte Herder fast immer schmerzliche Nachgedanken, die Empfindung nicht erreichter hoher Ziele, nicht verstandener tiefster Nötigungen. Ja, an seinem Reich-

tum wurde er arm. Fast mit all den großen Geistern, die in ihm ihren verständnisvollsten Schüler, ihren anregendsten Meister oder doch ebenbürtigen Genossen fanden, mit Kant, Hamann, Lavater, Goethe, wurde er zum Bruch getrieben, weil er über das Gemeinsame mit ihnen hinweg zur Herausarbeitung seines Eigenartigen gedrängt, doch in Mißstimmungen hängen blieb, statt zu klaren Ergänzungen zu gelangen. Hettner hat bestritten, daß er in dem geistlichen Amt seinen wirklichen Lebensberuf gefunden; er hat gewiß Unrecht, wenn er mehr Zufälligkeiten und Einbildungen als innere Nötigungen dazu führen läßt. Herder war eine religiöse Natur und das Spezifische seines zeitgeschichtlichen Berufs war, so weit ich sehe, die Renaissance des Humanitätsideals in innerster Fühlung zu erhalten mit dem persönlichen Christentum Christi. Aber weder hat er diese Verbindung innerlich ganz vollzogen, weder ist er je zu einer freudigen, seligen Einheit seiner humanitären und christlichen Motive und Ziele gelangt, noch hat er die Einheit seiner unendlich reichen Lebensaufgaben und schriftstellerischen Projekte in der Verkündigung einer christlich verklärten Humanität gefunden. Es war ihm heiliger Ernst mit seinem geistlichen Beruf, aber er überzeugte die besten Zeitgenossen nicht von der Notwendigkeit seiner christlichen Zeugnisse. Gerade der wunderbare Reichtum seiner Begabung, gerade das Weitstrahlende seiner Interessen und Anempfindungen, seine Vielseitigkeit und Elastizität, sein phantasievolles, stets gährendes, nie abgeschlossenes, impressionables Innenleben hinderte die Konzentration und Einigung auf Ein Hauptinteresse, hinderte, daß sein Herz fest und klar wurde in der durchgängigen Behauptung der christlichen Lebensansicht, deren Verkündigung ihm doch frei gewählter Beruf geworden. Wir müssen uns von vornherein gewöhnen, dies reiche Gemüt voll Widersprüchen zu finden und in jedem Fall Hayms vortrefflichen Kanon anzuwenden: „Es ist ein Widerspruch, der uns doch nur die Beweglichkeit und Lebendigkeit, den Reichtum und die Vielseitig-

keit seines Wesens veranschaulicht. Die Parteilichkeit, die aus Beschränktheit herrührt, findet sich nun einmal so wenig bei ihm, als die andere, die aus der Festigkeit abgeschlossener Charakterbildung hervorgeht". Man denke nur, daß der Verkünder der Religion des Geistes gelegentlich sich auch mit Diderots Materialismus befreunden kann, kein Wunder, daß er sich hinterher im Reisejournal über die „gräuliche Unordnung seiner Natur" beklagt. Aber diese Unordnung, diese Unabgeschlossenheit gegen die entgegengesetztesten Anschauungen, wenn sie nur interessant und bedeutend waren, blieb ebenso wie die strebende Unruhe und skeptische Selbstzerfleischung sein Los bis zu Ende seines Lebens und hinderte nicht bloß das Ausreifen seiner Person und seiner Werke zu klassischer, ruhiger, abgeklärter Gestalt, sondern noch mehr das Gewinnen eines festen Berufscharakters. Immer wieder kommt mir bei den unzähligen „bahnbrechenden Eroberungen", die wir seiner Unabgeschlossenheit gegen neue Eindrücke verdanken, die er aber „mit persönlichen Niederlagen zu bezahlen hatte", wie Haym treffend sagt, der Vergleich mit dem reichen Jüngling, der sich nicht entschließen konnte, das andere zu lassen und Jesu zu folgen. So fehlte Herdern der Entschluß zu verzichten auf fremdartige Elemente, darum die Kraft der Konzentration auf das Eigenste und darum die zwingende Notwendigkeit des Einsatzes seiner Kraft für das Eine, das Tun der Wahrheit. So fehlte denn auch das Befriedigende in seiner ungemein treuen Berufsarbeit: er war zwar mit Notwendigkeit dazu geführt, aber er ist nie mit seiner Persönlichkeit ganz darin aufgegangen. So lösen sich die Rätsel seiner entgegengesetzten Zeugnisse, die Hettner durch Leugnung seines innern Berufs für den geistlichen Stand zu lösen versuchte.

Man hat mit viel Grund die Erklärung für das Unfertige seines Wesens und für das Unharmonische seines Wirkens in seiner Jugend- und Bildungsgeschichte gesucht. Mein Vater gab einmal eine kurze Zusammenfassung dieser Geschichte mit

den Worten: „Es ist wohl nicht genug beachtet worden, wie außerordentliche Verhältnisse auf seiner Jugend lagen, daß er sehr viel schwerer als irgend einer seiner großen Zeitgenossen aus ganz elender, geistig und körperlich verkümmerter Existenz sich Bahn brechen mußte zur Möglichkeit des Lernens, daß er dann, kaum frei geworden aus trauriger Sklaverei, sich mit unerhörter Schnelligkeit aus dem Lernenden zum Lehrenden emporschwang und, erst im Sommer 1762 zum Beginn eigentlicher Studien gelangt, bereits im Januar 1765 jene schriftstellerische Laufbahn eröffnete, die ihn in wenig Jahren zu einem in ganz Deutschland berühmten Mann machen sollte. Mit der Unwiderstehlichkeit einer Naturkraft durchbrach er alle Schranken, die ihn von seinem wahren Beruf trennten; heftig, leidenschaftlich, stürmisch stürzt er sich, sobald er frei geworden, zugleich auf die mannigfaltigsten Objekte des Denkens, Empfindens, Handelns... Man muß nur jenes wunderbare Reisejournal von 1769 lesen, um die wühlende Rastlosigkeit dieser vulkanischen Natur ganz zu empfinden. Nun aber weiß wohl jeder, der einige Menschenerfahrung besitzt, was eine mit solchen Kämpfen erfüllte Jugend, ein so intensiv angespanntes Einsetzen der innersten Lebenskraft zum einsamen Dahinschreiten durch die weiten Räume der Geisterwelt der Seele für Züge einschneidet. Wie normal und ruhig verliefen die ersten zwanzig Lebensjahre z. B. Schillers und Lessings im Vergleich mit der gleichen Periode Herders, in verhältnismäßig wie engen, sichern Kreis war ihre geistige Bewegung eingeschlossen! Niemand wahrlich kann sich wundern, diesen durch so konvulsivische Anstrengungen emporgeschleuderten Herder zu finden, wie wir ihn (in Goethes Schilderung und im Briefwechsel mit seiner Braut) kennen lernen. Diese schroffe Reizbarkeit, diese leidenschaftlichen Ausbrüche, alle diese unliebenswürdigen Ecken sind das natürliche und notwendige Ergebnis einer solchen Entwickelung, die unvermeidliche Schattenseite einer solchen Natur."

Man möge in der recht gelungenen, eindrucksamen Lebensskizze Herders, die Rich. Bürkner in den „Geisteshelden" entworfen hat, besonders die Jugendgeschichte nachlesen: Ich sehe die Aufgabe dieser Vorträge nicht in der Mitteilung einzelner Tatsachen, nur in der überschauenden Beurteilung derselben. Die Jugendgeschichte erklärt aber nicht bloß die tiefen, unauslöschlichen Furchen und Ecken seines Wesens, sondern auch die Stärke seines psychologisch-ästhetischen, die Schwäche seines Lebens in der objektiven Wirklichkeit. Der „Morgentraum seiner Jugend" ward ihm gefährlich. „Ich dachte frühe; früh riß ich mich los von der menschlichen Gesellschaft und sah im Wasser eine neue Welt hangen, und ging, um mich in Erschaffung großer Pläne zu vergnügen, um einsam mit der Frühlingsblume zu sprechen, und sprach stundenlang mit mir selbst." Die einsame, ländliche, seenreiche Gegend mit ihren historischen Trümmern, der jedenfalls von den wenig begabten Eltern nicht zu befriedigende Fragetrieb des Sonderlings, der Mangel an gleichgestimmten Schulfreunden, das beförderte die phantastisch-grübelnde, poetisch-träumerische Anlage und hielt den Grund seiner Seele weich, doch gar zu eindrucksam. „Von Kindheit auf", heißt es in dem Geständnis an seine Braut, „erinnere ich mich nichts als Szenen entweder der Empfindsamkeit und Rührung oder eines einsamen Gedankentraums, der meistens von Plänen des Ehrgeizes belebt wurde, die man bei einem Kinde nicht sucht". Hier fassen wir die Wurzeln seiner größten Kraft und Schwäche: der sensitiven, stimmungsvollen Empfänglichkeit für alles Erhabene, Geheimnisvolle, für jeden Eindruck der belebten Natur, des nachschaffenden Natursinnes, der in dem geheimnisvollen Werden Analogieen zum Seelenleben aufspürt, des tiefen Verständnisses für die Naturseite der Offenbarung, für „die Poesie der Bibel mit ihrer einfältigen Erhabenheit und ihren fremdartigen Bildern, mit ihrer Herzlichkeit, Weisheit und Feierlichkeit", dieser heiligen Empfindung für den Gott in der Natur — aber auch die

Wurzeln der über die Stimmungen und Eindrücke nicht Herr werdenden Empfindsamkeit, des sittliche Selbstzucht hemmenden Fatalismus, jenes Naturalismus, der für die Auffassung der Fehler und Mängel als Sünde und Schuld vor dem ewigen Richter unempfänglich ist. Interessant sind auch „die Träume des Ehrgeizes“, die nach eigenem Zeugnis dem Kinde sich aufdrängten; sie überfallen den Mann später wie gewappnete Reiter und hindern ihn, sein Streben und seine Leistungen im schlichten Gehorsam gegen ein höheres Müssen und im richtigen Maß zu dem wirklichen Vermögen zu halten. Daß er „in einer dunkeln, aber nicht dürftigen Mittelmäßigkeit“ geboren ward, die mit der aristokratischen Einsamkeit seiner Seele in der mittelmäßigen geistigen Umgebung kontrastierte, ist auch von Bedeutung: er selbst erkannte darin den Grund wohltätiger Einschränkung, aber auch nicht ganz passender Erziehung, wir möchten fast sagen, mangelnder Erziehung. Er hat von da die durchgängige Ehrfurcht vor dem „ehrwürdigen“, schwer arbeitenden Volk, aber auch die Uebersteigerung seiner strebenden Unruhe. Aus dem frühen Kampf um die Lebensstellung erwuchs ihm das Bewußtsein des selbstgemachten Mannes, das seiner Selbstbeurteilung wie seinem ehrgeizigen Traum von Selbstbetätigung zugrunde liegt. Unendlich wertvoll war andererseits die einfach christliche Häuslichkeit: „Mit diesen ersten Eindrücken, diesen Jugendgewohnheiten wuchs ihm der Sinn für treu fleißige Arbeit, das Gefühl für Religion und religiöse Poesie in die Seele“ — in diesen schlichten, religiösen Gewöhnungen finden wir das beste Gut Herders, das immer wieder zum Durchbruch kam, besonders schön in J. G. Müllers treuherzigen Erinnerungen: „Im Herder'schen Hause“ hervortritt und ihn immer wieder die Brücke finden ließ zur schlichten Herzensfrömmigkeit, ihn mit Lavater und Claudius verband, ihn still und niedrig stimmte, wo ihm ähnliche Frömmigkeit entgegentrat und von dem Seelsorger Bestärkung erwartete.

Aber wir dürfen uns in Herders Leben nie einheitlicher wohltätiger Einflüsse erfreuen: neben den Eindrücken des häuslichen und Naturlebens stehen die der Schul- und Famuluszeit. Ich muß es mir versagen, die Nachwirkung der pedantisch grausamen Methode des „Handwerksmonarchen“ auf seine Schulideale von Grazie und anschauungsreicher Lebendigkeit zu verfolgen. So wertvoll die Auflehnung Herders gegen die Sklaverei der bloßen Autorität und Uniformität, die er selbst erfahren, war – aus der bittern Erinnerung und rein negativen Verursachung behalten seine Reformvorschläge den radikalen, extrem individualistischen Trieb: nichts war ihm zeitlebens schrecklicher als, statt in Begriffen des Schönen, mit Bildern des Häßlichen und Verzerrten genährte, durch Schablone und Abstraktion allzufrüh gealterte Jugendseelen, denen lebendige, anschauende Begriffe, freie fröhliche Wahrnehmungen des vielgestaltigen Lebens entwendet wurden. Aber er verkannte auch die Bedeutung der Zucht und Abrundung, der möglichsten Erhebung des konkreten Einzelnen zur charaktervollen Einheit der Anschauung. Und ihn selbst trieb der in solcher Schule unbefriedigte Wissensdrang in eine Vielleserei, von der er selbst später „die gräuliche Unordnung seiner Natur“ herleitete. Es ist zweifellos, daß diese Lesewut, der er nach allen Seiten fröhnte, auf alle Wissensgebiete folgte, eine große Schuld trägt an der Zerfahrenheit seiner Interessen, an der mangelnden Einheitlichkeit seines inneren Lebens, auch an dem Fehler, den er selbst also charakterisierte: „nie recht an Materie, immer zugleich an Form denken zu müssen“, an diesem weitzerstreuten Eklektizismus, der es nie zu gewissen festen Grundzügen und Maßstäben, zur Abwehr das Gemüt überflutender Massen von Zuflüssen kommen läßt. Wie verhängnisvoll war nun aber gar der Einfluß des verschlagenen Pietisten Trescho, der pietistische Askese und schöngeistige Empfindelei zu einem unehrlichen Bunde einte! Er hat seinem Famulus ein tiefes Mißtrauen nicht bloß gegen alle strenggläubige, amtsstolze

Kirchlichkeit und Geistlichkeit, sondern auch gegen alle bloß überkommene, unklare Kirchengläubigkeit mitgegeben, vor allem aber durch die herzlose Verachtung seiner besten Triebe und durch die ohnmächtige Empörung dagegen eine nie verheilte Wunde in seiner Seele gelassen: eine Wurzel der Bitterkeit, des Mißtrauens, der galligen Reizbarkeit, ja man muß sagen: eine krankhafte Neigung zum Uebelnehmen. Was Goethe so treffend Herders „Unbetulichkeit" genannt hat, eine Wirkung unbefriedigten Selbstgefühls, das nicht in der Billigung des eigenen besseren Ich Genüge findet, das ihn hinderte, in den großen objektiven Zielen auf- und unterzugehn, das Tat und Wahrheit nicht eins werden ließ, der Tat und Aeußerung fast nie den reinen Geschmack der Notwendigkeit und Gedrungenheit, fast immer den Nebengeschmack der Willkür und Absichtlichkeit gab, dies ganze Hängenbleiben in Anregungen und Stimmungen, die nicht jeder nachempfinden kann, ist eine Nachwirkung der Jugendzeit. Das ganze Leben Herders hat ja etwas Pathologisches. Seine Knabenzeit hat ihm diese Wunde geschlagen, die immer wieder aufbrach. Wer einmal sich gedrungen fühlte, dem Erzieher selbst zu schreiben: „die ersten Bilder meiner Jugend sind mir natürlich meistens traurige Bilder, und manche Eindrücke der Sklaverei möchte ich, wenn ich mich ihrer erinnere, mit teuren Blutstropfen abkaufen", dessen Fittige müssen gebrochen sein. „Du warst der Stock, der starr das Bäumchen bog", ruft er ihm bitter nach und Haym gibt dazu den kräftigen Kommentar: „Offenbar das ganz unwürdige seiner Lage, das Mißverhältnis zwischen dem inneren Streben und Leben seiner Seele und dem Druck, der äußerlich auf dem Jüngling lastete, wurde schmerzlich und tief, aber zugleich mit einer gewissen mutlosen und demütigen Unterwürfigkeit von ihm empfunden. . . . Ein tatkräftigerer, stolzerer Charakter würde auf eine derartige Behandlung mit offenem Trotz, mit Empörung, mit dem Entschluß einer gewaltsamen Befreiung geantwortet haben. Eine weniger elastische

Natur würde ohne allen Widerstand niedergeknickt worden oder erschlafft sein. Im Geiste des jungen Herder gab es eine starke, aber nur innerliche Gegenwirkung. Er sog heimlich ein Gefühl der Verbitterung in sich, das sich dann später unliebenswürdig genug Luft machte. Sein ganzes Wesen geriet unter dem Drucke in den Zustand der äußersten Spannung, in eine krankhafte Reizbarkeit, welche ihn leider Zeit seines Lebens nicht wieder verlassen sollte."

Es war für seinen zukünftigen Beruf, für sein Gottesbewußtsein, für seine Selbstbehauptung verhängnisvoll, daß er in diesem Druck Halt und Trost und Rettung nicht in irgend welchen objektiven Größen, lediglich im Glauben an seinen Genius fand, der sich ihm wie ein Aberglaube festsetzte, den er nachmals mit dem δαιμόνιον des Sokrates gleichgesetzt hat. „In diesen Glauben flüchtete sich das blöde, zurückgeschüchterte Selbstgefühl des Jünglings. Gerade weil der Ausblick in die Nähe ihm so unbarmherzig verbaut war, so dehnte sich vor seiner Phantasie eine weite Perspektive ehrgeizigen Wünschens, Hoffens und Planens." Er ist sich bewußt „einer Welt von Gedanken", die in ihm schläft; seine ersten formell von Trescho beeinflußten Gedichte verraten neben tief- und schwersinniger Laune einen prometheischen Drang: er wühlt in Kraftausdrücken, in einem Chaos von mythologischen Gestalten, häuft gigantisch gräßliche, selbst cynische Bilder, genießt einen unbegrenzten Pessimismus: „Nie, nie bin ich mein Freund, blieb ich mir treu"; Menschen sind nur Larven, wirksame Schatten; alles s c h e i n t, nichts i s t, viel leuchtet und nichts brennt! „Ich Unmensch, keines Freund, was sitz' ich immer ohne Ruh und weine Blut Tyrannen zu? O lieber Tod, du kommst; dich wünscht' ich, holder Schlaf!" Dann rafft er sich auf in Selbstgesprächen, die ein bezeichnendes, auch später, wie Kühnemann zeigt, nie richtig überwundenes Schwanken zwischen Gottes- und Selbstbewußtsein, im Grunde einen selbstvergötternden Pantheismus kundgeben. Er entschließt sich, „Ich

zu sein", gesteht sich: „Oft steht dein Puls nach Ruhm", ringt mit Pindars und Shakespeares Geist und schwört sich selbst: „trotz Shakespeare Ich zu sein. Fallt ab, Fesseln der Feigheit, ab!" Er nennt diesen Drang, seine verborgenen Schätze sich selbst und der Welt zu erschließen, „Selbsttriebsblut". Während dies ihn nun im „ersten Selbstgespräch" die Idee der Bildung zu Gott mehr christlich fassen läßt — „was du und, Gott, dein Göttlicher spricht, steht da! Am dunkeln Feuermeer oben gebar sich still ein Funke zum Gott mir, der mir glüht in jeder Nerv'! Mein jedes Staubteil ruft mit Schalle: herauf! ein Mensch, ein Gott! herauf!" — so zeigt ein zweites Selbstgespräch, daß der feste Kern dieses religiösen Begriffschaos der Glaube an den Gott in sich, Panegoismus ist: „Geist, du bist eine Welt, ein Gott, Ich!" „Mensch fühl ich mich und bete vor mir an". „Es schläft in mir! im Schoß des Chaos schläft welche Gedankenwelt!" Je mehr er darein sich versenkt, desto mehr verliert sich das Gefühl einer objektiven Gegenmacht, des Abstandes von der Gottheit, der er sich zubilden will; desto ungescheuter huldigt er: „mir dem Gott!" Und so verstehen wir auch den Schwur: „beim heiligen Feuer, das Jova in mich goß, bei dieses Hauptes göttlichsten Gedanken, bei mir, der mir gilt! die ihr vor meinem Wort vor eurem Antlitz liegt!" „Um mich rauscht's wie Heere, in mir wie still? Gott? Engel, ich, ich höre. Erbebe, Herz, und schwöre!" Vollendet aber zeigt sich diese Selbstvergötterung in dem Gedicht: „Welt der menschlichen Seele": „Mich sing' ich, Welt und Gott, ein All in mir! Ich bin mir Gott und Lied und Welt und Phöbus mir! Selbst bin ich."

Nun werden Sie mir einwenden, man brauche solche unreifen, gärenden Stimmen nicht so ernst zu nehmen. Aber es spricht sich darin naiv die bleibende Grundstimmung seines Selbstgefühls aus, die er sich später nur so nicht eingestand, jene Richtung seines inneren Lebens, die ihn niemals rastlos aufgehn ließ in seinem Beruf, in seinen Reden und literarischen

Zeugnissen, die sein Christentum zu einem steten Kompromiß mit hellenistischen, spinozistischen und anderen Motiven der Selbsterlösung geneigt machte. Wir wollen ja nicht darüber urteilen, daß ihm der Gott, dem sein Berufsleben später diente, nicht die gegenüberstehende Kraft der Gnade und Erlösung ist, die ein armes Leben reich, Schwache stark macht. Es ist ja nur natürlich, daß ein Jüngling, der unter solchem Drucke und aussichtslosem stillem Kampf doch die Pläne seines Ehrgeizes festhält und, ganz allein auf sich gestellt, sich ihnen zubildet, daß der seine geistige Armut, seine Ohnmacht, seine Erlösungsbedürftigkeit nicht spüren kann, zumal offenbar die wirklich christlichen Eindrücke sehr schwach waren; zur Selbsterhaltung bedurfte er eines hochgradigen Selbstgefühls, wie er es in der Selbsterschließung an seine Braut ausspricht: „Ich hatte also von meiner Kindheit an Charakter, wahrhaftigen Charakter!" Dieser selbstbewußte Refrain des *selfmade man* ist der Grundton seines Selbstgefühls von Jugend auf, eines Selbstgefühls, das er auch als reifer Mann immer neu belebte durch fleißige „Unterredungen mit seinem Schutzgeist, mit der reinen Idee seines ganzen Selbst". So forderte er in der Vorrede zu Joh. G. Müllers Bekenntnissen merkwürdiger Männer von einem Jeden dies autonome Selbstgefühl, das „über die inneren Freuden, Fehler und Irrtümer schwacher Stunden, die vielleicht von bösen Eindrücken und Gewohnheiten der Jugend herrühren, vielleicht das Erbteil unserer Geburt sind, hinwegzugehen, weiterzustreben und von der fortschreitenden Zeit neuen Trost und neue Kräfte zu erwarten" versteht. Und wo bleibt, was leistet da Gott, die Wirklichkeit einer höheren Macht? Diese Frage gehört wesentlich zu dem persönlichen Lebensproblem Herders: hat Gott eine notwendige Stelle in seinem innersten Leben, als überragende, heilende Macht?

Wir fragen hier notwendig: der völlig vereinsamte, in sich gekehrte Jüngling, schwankend zwischen pessimistischer Melancholie und stolzer Selbstigkeit – wie findet er den Weg

ins christliche Predigtamt? Er selbst sagt einmal: „durch gewisse Jugendeindrücke und einen redlichen Hang des Herzens, der sich meist aus jenen bildet". Und im Reisejournal leitet er diese frühe Bestimmung ab einerseits von gewissen Lokalvorurteilen für den ehrwürdigen Stand, andererseits von seiner Neigung für das düster Erhabene und Rührende, dem „Eindruck von Kirche und Altar, Kanzel und geistlicher Beredsamkeit, Amtsverrichtung und geistlicher Ehrerbietung". Das ist nun keine tiefere Ergriffenheit, ein recht verschwommener, sentimentaler Drang. Man hat, seit die Witwe in dem Pastor Willamovius das Urbild des Herderschen „Redner Gottes" entdeckt hatte, den Einfluß dieses seines Konfirmators und väterlichen Freundes sehr überschätzt. Wenn Herder später erzählte, daß jener fromme, redliche Greis nie so sehr bewegt wurde, als wenn er auf den Zug im Leiden Jesu stieß: er hing mutterfadennackt am Kreuz! daß er dabei stille stand, sich ergötzte und beruhigte, während seine Zuhörer indessen gähnten, so erklären sich daraus vielmehr die keineswegs erfreulichen und erhebenden Jugenderinnerungen Herders an Kirche und Andacht und — der Mangel an bestimmten christlichen Grundsätzen und Impulsen, den die Gedichte entdecken. Der Mann hat aber offenbar, abgesehen von dem Eindrucke der selbstlosen, milden, toleranten Menschenfreundlichkeit, auf seine Gemütsbildung gar nicht einzuwirken verstanden. Begreiflich! Keinem in der klassischen Luft heimisch gewordenen, an starke Sprache und Empfindung gewöhnten Jüngling kann eine Frömmigkeit Eindruck machen, die im Gewande solch' eintöniger, geschmackloser, gefühlsschwacher Kirchenfrömmigkeit auftritt! Sein Unterricht, den Herder in der Schule und als Konfirmand genoß, konnte dem gedankenvollen, problemschwangeren Knaben nichts bieten, das ihn fesselte, und gerade das, was dem subjektiv gerichteten, in sich selbst verliebten Genie das nötigste gewesen wäre, eine kraftvolle, den Willen und Verstand ansprechende Lehre von dem lebendigen

Gott, seiner strafenden Gerechtigkeit, seinem unverdienten Erbarmen, von der vollen Mannesgröße Jesu Christi, an der gemessen unser Herz und Leben klein ist — gerade eine solche charaktervolle Darstellung des objektiven göttlichen Lebens vermochte der milde, knochenlose, tolerante Pietist nicht zu bieten. Kein Wunder, daß der gärende Jüngling es gar nicht merkte, daß seine pantheistische Selbstvergötterung unvereinbar sei mit dem Gott „Jova" und seinem lebendigen Sohn, zu dem er mit den Seinen beim Hausgottesdienst aufzuschauen pflegte! Aber diese Unterlassungssünde des ehrwürdigen Geistlichen war verhängnisvoll: mit der Weitherzigkeit ward eine schwebende, naive Religionsmengerei Grundform seiner inneren Gestalt: er spürte nie den Widerstand objektiver Tatsachen, göttlicher Wirkungen gegen seine grenzenlosen Subjektivismen.

Aber wohl wurde es ihm bei dieser Art Frömmigkeit nicht. Im Reisejournal hat er seine von den Nachläufern Franckescher Frömmigkeit auf der Kanzel und bei den Hausandachten genährte intensive Abneigung gegen die Kirchenfrömmigkeit, gegen diese frühe mechanische Gewöhnung zur Andacht, die dumpfe Empfindung des Feierlichen, die taube Art der Andacht, die nur Kirchengefühl sei, in übertreibender Weise ausgesprochen: „Unsere gotischen Fratzen- und Altweibermärchen sind sehr schlechte erste Formen: die ersten Eindrücke von Tempel und Religion sind gotisch dunkel und oft ins Abenteuerliche und Leere ... daher kommts auch, daß unsere Seelen in diesen gotischen Formen veralten, statt daß sie in den Begriffen der Schönheit erzogen, ihre erste Jugend wie im Paradiese der Schönheit genießen würden. Hier sind aus meinem Beispiel die Folgen klar. Nach den ersten Eindrücken meiner Erziehung hat sich so viel von meiner Denkart, von der Bestimmung zu meinem Stande, vielleicht auch von meinem Studieren, meinem Ausdruck u. s. w. gerichtet." Aus so wenig klarem innerem Drang heraus bestimmte sich der Jüngling zur Theologie; ja, als ein Regimentsarzt sich

bereit erklärte, ihn nach Königsberg mitzunehmen, um ihn Chirurgie studieren zu lassen, bedurfte es dazu keiner schweren Verzichtleistung auf die Theologie. Gewiß war die Rückkehr zur Theologie „nicht ein leichtsinniger Einfall“; ob sie aber eine reine Notwendigkeit war? „Einzig der Bibel zulieb“, hat er später gesagt, sei er Theolog geworden. Das ist richtig. Der Bibel zulieb, nicht aber um ihres Offenbarungsgehaltes, ihrer religiösen Wirklichkeit willen, sondern wegen ihres poetischen, tiefsinnigen Reichtums, „gebannt von dem dichterischen Zauber der Bibel“, wie Hettner sagt, den er mit vollen Zügen in sich aufnahm, mit dem er sich über die beschränkte Kirchenfrömmigkeit seiner Umgebung hinauszuschwingen sich gewöhnt hatte. Und in dieser Verquickung poetisch-ästhetischer und religiöser Motive liegt wie die Stärke, so auch die Schwäche seiner Position. Das heilige Müssen, das jeder durchschlagenden Berufenheit eignet, der konzentrierte Gehorsam der Lebensäußerungen gegen ein inneres Gesetz des Lebens, die Einheit von Tat und Wahrheit tritt selten hervor. Bildet das nicht teilweise die Erklärung dafür, daß Herders Religiosität auf die Goethe und Schiller keinen so tiefen Eindruck machte, sie nicht zu seinen Füßen festhielt?

Wir haben aus seiner Jugend- und Bildungsgeschichte das persönliche Lebensproblem Herders verstehen gelernt. Es fehlt dazu aber wesentlich noch Eines: die Art seines Studiums! Es war sein Schicksal, daß er wegen Mittellosigkeit bereits unterrichten mußte, ehe er unterrichtet war, daß er dann in Riga die Stelle eines vielgesuchten „Redners Gottes“ behaupten mußte, während sein Gott ihm noch eine gesuchte Größe war. So hat sein Charakter eine erstaunliche Energie, einen starken Glauben an den eignen Genius, ein rasches Umprägen von Anregungen und Stimmungen in Lehren und Mitteilungen gewonnen, aber auch einen bedenklichen Mangel an stillem Versenken der Eindrücke in die ruhende Seele. Ein eigentliches, gesundes, sorgloses, seine Ecken abschleifendes akademisches

Leben hat er so wenig gekannt wie ein allmähliches Sicheinleben in den geistlichen Beruf. Der Zwang, regelmäßig religiöses Leben auszuströmen, widersprach dem eigenen religiösen Bedürfen und freien Vermögen. Und nicht von innen heraus konnte sich diese Wirksamkeit entfalten, ungesucht und von dem inneren Reifestand gedrängt. „Ein großer Teil unserer Lebensbegebenheiten hängt vom Wurf von Zufällen ab. So kam ich nach Riga, so in mein geistliches Amt, so ward ich desselben los". Aber derselbe Mangel an innerer Notwendigkeit, dasselbe Gedrängtwerden durch Würfe, Launen, äußere Nötigungen stört den Genuß seines reichen Lebens, nimmt ihm selbst den Eindruck des seligen Müssens. — Seine Studien aber, in treu ausgenutzten Galgenfristen betrieben, befördern nur diesen desultorischen Charakter. Seine Studienhefte zeigen bei immer neuen Anläufen zu schematischer Ordnung eine schreckliche Unordnung — „in der Tat! sagt Haym, im Uebertreten der selbst gezogenen Geleise, im Verlassen der abgesteckten Linien entfaltet sich sein Geist am glücklichsten" —; sie spiegeln den ganzen genialen Menschen in der enormen Vieltätigkeit, dem reichen Wechsel seiner Lektüre – dem später beklagten überhäuften, schwächlichen, zerstreuten Lesen – dem methodelosen Durcheinander seiner Arbeiten und Beschäftigungen, vor allem in der mangelnden Konzentration auf das theologische Fachstudium, das ja nie seine geistigen Interessen zusammenzubinden vermochte. Am bedenklichsten aber war der verfrühte Abschluß seiner Studien: er war, zumal als Charakter, als Wille, als religiöse Persönlichkeit noch nicht reif, noch in voller Gärung, und wir müssen ihm beipflichten, wenn er später klagt: „O, was ists für unersetzlicher Schade, Früchte affektieren zu müssen und zu wollen, wenn man nur Blüten tragen soll". Noch war er ganz weltweite Empfindung, noch fehlte alle Ausschließung und Abgrenzung: sein Lebensbaum umrankt von luxurierenden, blühenden Gewinden; und nun die erzwungene Falte des Ernstes, die äußere Fertigkeit!

Wir ahnen nun den tragischen Verlauf seines Lebens. In dem Sturm und Drang seines unruhig bewegten, ehrgeizigen Strebens erreicht er nicht die sichere Abklärung seiner Gedanken und Lebenswerte, nicht ihre Unterscheidung von den bloß subjektiven Bedürfnissen und Stimmungen, nicht ihre Durchbildung zu Erlebnissen einer höheren, allgemeinen Notwendigkeit, nicht die innere Freiheit über den Anregungen und Eindrücken, die von außen kommen, und damit auch nicht die völlige Verarbeitung seiner selbst, das Aufgehen seiner Person in ihrem Objekt. Und doch gerade dadurch kann uns die Betrachtung seines Lebens reich machen. Es ist ja nichts anderes als ein Vulkan, in dem der Zeitgeist mit all' seinen kraftvollen Impulsen rastlos schafft und bald die, bald jene Feuergarbe zum Ausbruch treibt. Dabei sucht er selbst immer, aber vergeblich Herr zu werden seines glühenden Chaos – ein ergreifender Kampf, bei dem wir ein persönliches Verhältnis gewinnen zu dem großen Problem seines Lebens. Möchten wir selbst hineingerissen werden!

II. Herders Stellung in der Ideengeschichte.

Wir haben es als einen Hauptzug der Herderschen Anlage erkannt, offen und zugänglich zu sein allen irgend bedeutenden Eindrücken des Lebens, sich anzuempfinden den menschlich großen Zügen aller Geister, die ihm nahe traten, aber auch sie alsbald völlig in seine eigene Subjektivität umzusetzen. Er ist als der größte Anempfinder, als die seltenste Verkörperung weiblicher Rezeptivität tatsächlich ein Sammel- und Treffpunkt der verschiedensten Geister seiner Zeit gewesen. Seine Stellung in der Ideengeschichte ist dadurch bestimmt, daß er die verschiedensten Strömungen des Zeitgeistes in sein inneres Leben einmünden und in ganz eigenartiger Mischung wieder aus sich heraustreten ließ.

Wir haben gefunden, daß in seiner Kindheit und Knabenzeit ein sehr verdünnter Pietismus auf ihn einwirkte, nur in der Form von stillen Rührungen und andächtigen Feiern in Natur und häuslicher Frömmigkeit wirklichen Einfluß auf ihn gewann, im übrigen, zumal in seinen dogmatischen Voraussetzungen und geschmacklosen Ueberstiegenheiten seine dauernde Abneigung gegen alle Kirchengläubigkeit und alles dumpfe Kirchengefühl begründete. Stärker war gewiß der Einfluß der Lektüre, zumal von Pindar und Shakespeare, die seine Seele ganz mit starken Naturgefühlen und mit Heldenverehrung, mit Ehrfurcht vor erhabenen Szenen der Menschheit erfüllten. Der griechische Geist hat schon damals nicht ausschließlich auf ihn gewirkt; der große Britte überwältigte gleichzeitig

seine Seele, so daß er mühsam sein Ichgefühl gegen ihn behaupten konnte; freilich nicht die Empfindung großer, tragischer Realitäten, nicht der Wirklichkeitssinn stärkte sich an ihm, nur der phantastische Traumsinn gewann durch ihn Situationen der Menschheit, die er umspann. Eines war bisher nicht in sein Leben eingetreten: die Aufklärung, so sehr sie seinem Emanzipationsdrang gegenüber dem umklammernden engen Kirchen- und Religionsgeist entgegenkam. In Königsberg nun, im Collegium Fridericianum, der „alten Friderike mit einer Schmarre der Religion und einer Runzel der Pedanterie", bäumte sich sein freier, weiter Geist gegen die pietistisch-pedantische Schablone, gegen Gesetz und Tradition der Kirchenfrömmigkeit mit ihrem stagnierenden Einfluß auf das Bildungswesen auf. Umsoweniger konnten seine theologischen Lehrer ihm etwas Wesentliches bieten. Mochte er „eine ganze Strecke" „in dem Gleise der apologetischen, zwischen Vernunft und Offenbarung vermittelnden Theologie" eines Lilienthal „ohne Gewissens- und Gedankenskrupel" mitgehen, — es wäre überraschend, wenn ein so tief angelegter, stark denkender Mensch sich mit gutherzigen, aber stumpfen apologetischen Vorlesungen begnügt, nicht gerade zu den radikaleren und kühneren Bekämpfungen der Tradition getrieben gefühlt hätte, um unter Kampf und Widerspruch das Ererbte zu erwerben. So traten die vier wohlbekanntesten modernen Theologen seiner Zeit, Heilmann, Semler, Ernesti und Michaelis, in seinen Gesichtskreis und bildeten in ihm jenen freien Biblizismus aus, der sich aus der dumpfen Scholastik der Dogmatik in die menschlichere, flüssigere Schriftgläubigkeit flüchtet. Das war ja ein bedeutsamer Fortschritt, allein auch eine bedenkliche Bestärkung seines Subjektivismus in Glaubenssachen, seines skeptisch hin- und herschwankenden Stimmungschristentums. Es hat sich später an ihm gerächt, daß er sich nie ernstlich an die prinzipielle Fassung des Glaubensinhalts, an die Frage nach dem objektiven Wahrheitsgehalt der Religion herangewagt, aber auch

die soliden historisch-kritischen Untersuchungen nie mitgemacht hat. So ist denn seine Kirchengläubigkeit nicht eigentlich erschüttert worden durch die Aufklärung — denn das würde ihn zu prinzipiellen Auseinandersetzungen genötigt haben —, sondern nur erweicht; das ist das Charakteristische seiner ästhetisierenden Theologie geblieben.

Aber wie sollten diese trockenen, soliden Fachleute seine Seele fesseln, die in der neueren schönen Literatur wie in der Antike sich vergnügte! Daß er aber Kants Schüler ward, ist das wichtigste an seiner Studienzeit. „Mein Erdenblick ward hoch, er gab mir Kant!“ „Ich schwang den neuen, güldnen Hut und hörte Kant! und wagte mit halber Zung' ein neues Lied! und irrte seitwärts Baco nach!“ Aber bezeichnenderweise war es mehr die Persönlichkeit, der „göttliche“ Mensch in dem Metaphysiker wie Empiriker, die persönliche Form, die Grazie seines Vortrags, die einfach große Manier, in welcher Kant die höchsten wissenschaftlichen Fragen behandelte, als der Gelehrte, als die Tiefe und Schärfe des Gedankens, was ihn anzog. Wie seine spätere „Metakritik“ durch ihre groben Mißverständnisse der Kantschen Erkenntnistheorie offenkundig machte, wie seine frühsten „poetischen Paraphrasen philosophischer Ideen“ bekunden, konnte ihn die reine Beschäftigung mit abgezogenen Begriffen nicht ausfüllen oder auf die Dauer befriedigen. Ohne eine Ahnung von der bahnbrechenden Bedeutung des Kantschen Systems, suchte und fand er in dessen Metaphysik wie in den empirischen Disziplinen das Freie, Weltmännische, Geistvolle, das Gegenteil des Pedanten und leeren Spekulanten, den lebendigen Unterricht, der das Resultat aller Erfahrungswissenschaften darbietet, „den glücklichen analytischen Weg geht, immer κατ' ἄνθρωπον zu philosophieren“. Sein größter Lobspruch lautet: „ganz ein gesellschaftlicher Beobachter, ganz ein gebildeter Philosoph, ein Philosoph der Humanität und in dieser menschlichen Philosophie ein Shaftesbury Deutschlands“. In der Tat war der damalige Kant gerade am wei-

testen vom dogmatischen Philosophieren entfernt, in der sokratischen Methode bis nahe an Humes Skeptizismus herangetreten, kam durch seine eigne liberale Denkart, seine Betonung der Methode, seinen Unterricht im Selbstdenken dem Bedürfnis Herders entgegen, seine Eigenart und sein Selbstgefühl frei von überwältigendem Druck einer dogmatischen Position zu erhalten. Eine tiefe Sympathie verband ihn mit Kant, der ihm gern seine eigentümliche Art der Aneignung gestattete: „immer enthusiastisch und immer zugleich kritisch, immer über das Gegebene hinausgehend, immer unzufrieden, erst mit den Gedanken anderer und nach einiger Weile auch wieder mit den eigenen Gedanken" (Haym). Der bleibende Einfluß Kants auf Herders Gedankenbildung ist beschränkt auf die empiristisch-skeptische Vorstufe der Kantischen Metaphysik. Nicht diese, die die Tiefen des Menschengeistes, zumal auch seiner praktischen Bedürfnisse erfaßt, sondern jene analytisch-zetetische Methode begegnete in Herder kongenialem Verständnis. Haym faßt das treffend so: „Ein philosophischer Dilettant, blieb er der empiristische Skeptiker mit idealistischen Bedürfnissen, der er einst unter Kants Einfluß geworden war". Er pries seine Methode als die „der philosophischen Erziehung", „die zuerst den sinnlichen Verstand leitet, sich zu seiner Sprache herabläßt, mit ihm geht, ihn nach und nach mehr erhebt und ihm endlich in der Sphäre der Vernunft mit allem Glanze der Deutlichkeit erscheint und verschwindet". Seine pädagogische, sinnlich lebendige Natur legte allen Wert auf die formale Durchbildung des Denkens. Seine phantasievolle, konkreten Anschauungen zugewandte, leeren Abstraktionen und Begriffsdichtungen abholde Natur blieb vollauf beruhigt an den Grenzen der Erfahrung stehen, wo unzergliederbare Begriffe des Wahren und unauflösliche Gefühle des Guten seinen Gesichts- und Interessenkreis abschlossen: „Je mehr sich die Lehren der ganzen Weltweisheit der Erfahrung und den subjektiven Begriffen des Seins nähern: desto gewisser werden sie, aber auch desto un-

erklärlicher". Daß Kant mit köstlicher Ironie dem „akademischen Ton" der alles wissenden, alles definierenden dogmatischen Formularphilosophie „das meist vernünftige: Ich weiß nicht!" entgegenwarf, diese Tendenz des Lehrers, die Idee einer „negativen" Philosophie, der sokratischen Wissenschaft: nicht zu wissen!" kam seiner Unlust entgegen, sein reiches inneres Leben mit Verstandeswegen zu durchforsten, auf Begriffe und zur Klarheit zu bringen. Eine sehr interessante Skizze: „Daß und wie Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei?" entdeckt uns noch eine andere Wurzel dieser negativen Philosophie: er meint, alle Philosophen müssen unter den für „unser ökonomisch politisches Jahrhundert" angemessensten Gesichtspunkt des wirklich Dienlichen sich stellen. An der Hand der englischen Erfahrungsphilosophen möchte er das Volk, statt ihm Logik und Moral zuzumuten, durch Gebrauch der Sinne und Empfindungen denken, durch das Gefühl des Edlen handeln lehren. So zieht er die ganze Philosophie auf Anthropologie zurück; die Schullogik will er mit dem Mark der Seelenlehre verbinden und so Leben in die toten Gebeine bringen. Die Seele soll als Werkstätte aller Wissenschaft mit ihren Fehlern und Reichtümern erkannt werden und dadurch umgekehrt wieder — man beachte die praktische Wendung der Psychologie! — eine Empfindungs-, Beurteilungs- und Vortragskunst gewonnen werden. Herder will die Logik nicht zum Gebrauch des Volkes allgemein machen; denn Denken und Handeln, Abstraktion und gesunder Verstand verhalten sich wie entgegengesetzte Pole, wie Ruhebedürfnis und endlose Neugier. Das Volk aber bedarf nicht der Korrektur des reinen Denkens, das sich erst künstlich Probleme schafft, sondern einer Besserung des gesunden Verstandes durch Ordnung seiner Einbildungskraft und Empfindung. Es bedürfe aber auch nicht einer Moral. Diese sei wertvoll nur als Entwicklungsgeschichte des sittlichen Bewußtseins, könne aber die, welche auf dem Pfade der Natur gesund denken, nur in das

Labyrinth unendlicher Zweifel treiben. Nach weiteren Ausführungen, die wir später beiziehen, schließt Herder mit der eigentümlich praktisch-pädagogischen Wendung der Kantschen Gedanken: „Alle Philosophie, die des Volkes sein soll, muß das Volk zu seinem Mittelpunkt machen und, wenn man den Gesichtspunkt der Weltweisheit in der Art ändert, wie aus dem ptolemäischen das kopernikanische System wurde, welche neue, fruchtbare Entwickelungen müssen sich hier nicht zeigen, wenn unsere ganze Philosophie Anthropologie wird!" In dieser Zurückführung der Logik und Moral auf die Psychologie statt auf die Erkenntnistheorie steckt der Keim des späteren Zerwürfnisses mit Kant. Im übrigen aber hat Herder die große Revolution, die Kant in der Philosophie bewirkte, hier trefflich erfaßt: die Verlegung des Ausgangspunktes aus den Objekten in den Menschen, der sie empfindet und denkt. Jedenfalls hat Kant dadurch nicht bloß den Denker, auch den Prediger Herder gefördert: die Abwendung von abstrakter, schablonenhafter Betrachtungsweise, die alles aus Gott und ewigen Gründen herleitet, die psychologische, konkrete, den Menschen in den Mittelpunkt stellende Richtung seiner Weltanschauung, das Wertlegen auf die durch Gelehrsamkeit unverdorbene, dem Nützlichen dienende populäre Auffassung, kurz das „menschliche Philosophieren", das dem einfachen, elementaren, erfahrungsgemäßen Bedürfnis gerecht wird, das ist der ganzen Wirksamkeit Herders zu gute gekommen. Dagegen ist es zu beklagen, daß er sich nicht mit Kant weiter entwickelt hat zu dessen kritischem Idealismus, der zu festen allgemeinen Grundlagen des Denkens und zu festen, kategorischen Postulaten der Sittlichkeit gelangt ist. In jener von Hume bestimmten Periode des Kantischen Denkens beherrschte ihn wie in der Metaphysik eine unbegrenzte Skepsis gegen alle transzendenten Größen, so in der Ethik ein Relativismus, der alles Gewicht legte auf den ewigen Wechsel der historischen Erscheinungsformen der Moral und sie so alles allgemein verbindlichen, absoluten Cha-

rakters entkleidete. Man kann Herder nicht eine Deutung der Kantschen Philosophie nach der positivistischen Seite absprechen, die dem ganzen Kant, seinen reifsten Gedanken nicht gerecht wird. Jedenfalls hat er aus Kant nur das für sich entnommen, was seinem nicht spekulativen, nicht nach Klarheit und letzter Wahrheit suchenden, sentimentalen Denken kongenial war.

Mit anderen Worten: Herder hat Kant nach der Seite Rousseau's umgebogen. Es ist von ungemeiner Bedeutung für unsere Ideengeschichte, daß Kant Herder zu Rousseau führte; denn Herder hat Rousseau verdeutscht. Rousseaus Emile und Nouvelle Héloise fesselten ihn mit ihrer „erschütternden Beredsamkeit" so, daß der „große Menschenfreund" seine ganzen Gedichte beherrscht bis hin zum Eifern gegen das Einbinden der Neugeborenen; die Sprache der Empfindung sei wie die Sprache der Kindheit und „glücklichen Wilden"; sein „Entschluß" lautet: „nein, mich selbst will ich suchen, komm, sei mein Führer, Rousseau!" Die Wirkung dieses Verkehrs mit Rousseau tritt uns in der zuvor erwähnten Skizze über die Popularphilosophie entgegen: für seinen Grundsatz, „daß zum besten des Menschenvolks keine Entwickelung der höheren Seelenkräfte zu wünschen sei" und für seine Methode: „dem menschlichen Geist seine natürliche Stärke in voller Lebhaftigkeit zu erhalten und auf jeden Fall anwenden zu helfen", beruft er sich auf den Menschenfreund Rousseau, dem er sofort den Grund für die Entbehrlichkeit der Moral für das Volk entnimmt: „der Zaum, der es leitet, Dank der Natur, die uns schuf, sind nicht Kenntnisse, sondern Empfindungen, und diese sind alle gut!" Dunkelheit gehört zu denselben als Schatten ihrer rührenden Würde; sobald Empfindung Grundsatz wird, hört sie auf Empfindung zu sein, wird nervenlos. Ganz mit Rousseau geht er auch, wenn er nicht einmal die Resultate der Philosophie allgemein gemacht wissen will; denn sie haben einen Wert nur als Sättigung der Neugierde, dieses künstlichen letzten Vergnügens, das wider die Natur arbeitet: „eine unersättliche

Wassersucht, die nicht dein Glück macht". „Das Volk verlernt, auf Kleines aufmerksam zu sein, wenn es auf Gründe denkt!" Es ist aber mehr in Rousseaus als in Kants Sinn, wenn Herder trotzdem die Philosophie erhalten sehen will – als Gegengift gegen die philosophische Wißbegierde! „Die Philosophen müssen vor eine Million Anderer denken, die nur zu handeln haben"; dazu müssen sie sich von den Sternen zu den Menschen herablassen, zu dem Volk in seiner Sprache und Denkart und Sphäre reden: in Sachen, nicht Worten; lebhaft, nicht deutlich; unmittelbar, nicht abstrakt. Die Aufgabe ist darum, handeln lehren ohne zu denken, tugendhaft sein lehren ohne es zu wissen. Ja, Herder treibt diese Betonung des unbewußten Instinkts bis zu der Forderung: „einen Teil des Volkes muß die Philosophie bloß zu handelnden Maschinen machen als technische Kunst, den anderen kann sie schon selbst einen Ton zum Denken angeben, ohne sie doch in ihre Zunft aufzunehmen." Wollen die Philosophen aber einen Bund mit den Plebejern machen, um nützlich zu werden, so müssen sie vor allem drei Viertel der Gelehrsamkeit über Bord werfen und stark werden durch Konzentration auf ihren Mittelpunkt, den Menschen. Und nun gibt er die Rousseauschen pädagogischen Grundsätze weiter: so spät als möglich die Freiheiten des Tieres beschränken, so spät als möglich die höheren Kräfte reifen lassen; die Tugend nicht lehren, sondern einprägen; die Tugenden predigen, die man versteht; Moral aus dem Herzen der Menschen, nicht aus fremden Zeiten lehren u. s. f. Diese ideale Anschauung von der natürlichen Stärke des menschlichen Geistes und von seiner gesunden Sinnlichkeit, damit zusammenhängend die Bestimmung der sittlichen Erziehungsaufgabe als lediglich bewahrend, vor Kultur und Entwickelung der höheren Seelenkräfte schützend – das ist Geist von Rousseaus Geist. Freilich Haym hat uns gerade hier gewarnt, „auch dasjenige als bildenden Einfluß in Anspruch zu nehmen, was nur ursprüngliche Verwandtschaft, nur Aehnlichkeit der Empfindungs-,

Denk- und Wirkungsweise beider Männer ist oder gar nur dem genius epidemicus der ganzen Zeit angehört." Dennnoch bleibt von der Entdeckung Hettners, daß Rousseau der eigentliche Lehrer und Leiter der Jugendbildung Herders war, so viel bestehen: seine Schriften bildeten ein sehr tiefgehendes, stark gährendes Ferment in Herders Gedankenleben, auch ein lebenslang nachwirkendes. Denn als längst die Zeit seines von den Rousseauschen Schriften überladenen Magens vorüber war, als sein Geschichtssinn im Bunde mit seiner Abneigung gegen Konstruktionen ihm die fanatisch-utopistische Sentimentalität Rousseaus entwertet hatte, blieb doch jene ursprüngliche Verwandtschaft: die Vorliebe für das Naturwüchsige und Ursprüngliche, die Abneigung gegen alle schablonenhafte und heteronome Verbildung, die Forderung rein menschlicher Erziehung. Hatte dieser Grundzug den unschätzbaren Vorzug, Herder von Anfang an über das einseitig intellektuelle, vernünftige Bildungsideal der Rationalisten hinauszuheben, so war meines Erachtens noch größer der Nachteil: die dauernde Entfernung von Kant, der sich immer mehr zum Philosophen des Protestantismus auswuchs mit seiner absoluten, überweltlichen Zielbestimmung und seiner pessimistischen Schätzung des natürlichen Wesens, während Herder in dem blinden Vertrauen zur ursprünglichen Natur und in dem Verzicht auf letzte, höchste, allen gemeinsame Postulate des Gewissens hängen blieb. Zeitlebens erfüllte ihn dieser naturalistische Optimismus, diese naive Zuneigung zu der „reinen" Menschheit, und noch in seinem reifsten Werk, in den „Ideen", weiß er von der Zivilisation nichts auszusagen als ihren aufreibenden Wettstreit, ihre das Herz verschwemmende, die Sinnlichkeit knechtende, verpestende Atmosphäre; immer wieder feiert er die unschuldige Natur als den heiligen, ach entweihten Gottestempel.

Von fast noch größerer Bedeutung für Herders und für unsere deutsche Ideengeschichte ist die Tatsache, daß Hamann in ihm den Einflüssen der Aufklärer wie der Naturalisten ent-

gegenwirkte. Ich möchte Haym durchaus zustimmen: „Neben Kant und mehr als Kant, dauernder, tiefer, persönlicher als dieser – mehr als irgend ein anderer Mensch hat auf Herder Hamann eingewirkt.“ Wir haben immer mehr gelernt, in dem „wunderlichen Heiligen“, in dem „Magus des Nordens“ den Propheten eines späteren, reicheren Gemütslebens zu schätzen. Er hat ja keine aktuelle Bedeutung mehr; was er auch unserer Zeit zu bieten hat, das finden wir bei Herder und Jacobi in genießbarer, abgeklärter Form; denn „er predigt die Gesundheit nicht wie ein Gesunder, sondern wie ein Kranker.“ Der Kern seiner stachlichen, formlosen Invektiven, die Entgegensetzung des tatsächlichen, frischen, vollen Lebens gegen die dürren, abgezogenen Begriffe, bot Herders tiefer Empfindung für das Naturwüchsige und Ursprüngliche reiche Nahrung. Und wenn in Hamanns abenteuerlich dunkeln, rätselvollen Schriften „weder der große Verstand, mit dem er die Einseitigkeit des Verstandes aufdeckt, noch der ideale Sinn, mit dem er die Oberflächlichkeit der Zeit bekämpft, imstande sind, sich gegen das unbeherrschte Spiel seiner Einfälle, Launen und Gelüste rein zu behaupten“ – im intimen, persönlichen Umgang verlor sich das Störende für die kongeniale, phantastische, anempfindsame, dem Großen und Ungewöhnlichen zugeneigte Jünglingsseele. Die tiefen Intuitionen, die „gewogenen Goldworte“ des sinnlich lebendigen, faunartigen, mystischen Sokrates gewannen nur an Eindrucksamkeit durch die sein „Schaudern“ erregende Unberechenbarkeit, durch den springenden, willkürlichen Witz der Aussprache. Hamann war ja Autodidakt wie Herder, ebensolch' ein Wühler in den Schätzen sowohl wie im Schutt der Literatur, ein unersättlicher Bücherverschlinger wie jener, infolge dessen und seines zerrissenen Lebens eine ebenso ungeordnete, regellose, genial stillose Natur und gerade hierdurch imstande, das Spital zu erkennen, in dem Herder krank lag, und davor zu warnen mit seiner selbstvergessenen, wahrhaftigen Bruderliebe. — Was Herder

von solidem sittlichen Wirklichkeitssinn hat und von entschlossener Selbstprüfung, das hat er von Hamann, daran hielt ihn Hamann. Den Anfang ihrer Bekanntschaft bildete die begeisterte Lektüre des großen britischen Dramatikers. Von ihm ist über Hamann und Herder hin auf Goethe der kräftige realistische Zug übergegangen, der von der gedachten Wahrheit und regelrechten, idealen Anschauung der Dinge sich zu der konkreten, widerspruchsvollen, launisch verwobenen Wirklichkeit wendet, eine nicht berechnende, sondern intuitiv tastende Erfassung der vielverwobenen Fäden des Lebens, ein energisches Mißtrauen gegen den superklugen, aufgeklärten Menschenverstand, dem die Wahrheit eine abgegriffene Rechenmünze ist. Das kam zumal dem Ausleger der hl. Schrift zu gut, deren Paradoxien nur der Tiefblick des Realisten erfaßt, welcher der Wahrheit der Erfahrung gehorcht und scheinbare Widersprüche stehen lassen kann. Hamanns begeisterte Liebe zu Shakespeare, zu den Engländern überhaupt, hing innigst zusammen mit dem Widerwillen des genialen Propheten gegen „die Labyrinte der gelehrten Sophisten“, mit seinem selbstbewußt geistreichen Widerstande gegen die wachsende Aufklärung, der er mit sokratischen Spott, mit absichtlichen Aergernissen begegnet. Mochte nun Herder auch nicht die theologischen und religiösen Ansichten Hamanns teilen,die absprechende Härte gegen die aufklärerische Theologie war doch nicht ein Herder fremdes, durch Anempfinden an den bewunderten Propheten übergeworfenes Kleid seiner Grundanschauung, das er späterhin in der Entfernung von Hamann wieder abgestreift hätte; sie war auch nicht abhängig von theologischer Stellung und Auffassung, die ja bei Herder das wenigst Feste waren; sie entsprach vielmehr der eigensten Anlage des genialen, romantischen Denkers: Hamann brauchte ihn nur zu bestärken in der angeborenen Geistesrichtung, in dem natürlichen Geschmack — und Geschmacksurteil war und blieb jene Abneigung — für das sinnlich Lebendige, Konkrete, Unreflektierte, Unmittelbare, Ursprüngliche, für das, was die

Aufklärung als Sache der „niederen" Seelenkräfte verachtete.

Von ungemeiner Tragweite für unsere deutsche Kultur war aber auch die Bestärkung Herders in seiner Liebe zur Bibel. Sie hatte bei Hamann eine doppelte Wurzel: inhaltlich stammte sie aus der Ueberzeugung, daß der Glaube die notwendige Ergänzung des sokratischen Nichtwissens, kein Werk der Vernunft noch von ihr zu erschüttern, ein Schmecken und Sehen der Werke Gottes sei, also aus der Selbstgewißheit seines religiösen Gefühls; formell wurzelte sie in der ästhetischen Bewunderung der „Schönheit und Herrlichkeit, der Volkstümlichkeit und Urwüchsigkeit dieser Schriften." Herder war in ersterer Hinsicht nicht unbedingt mit Hamann einig. Ihm war die Bibel nie wie Hamann der einzige Halt eines innerlich gebrochenen, in aller Blöße seiner Sündhaftigkeit vor sich und anderen aufgedeckten Lebens, die treibende Kraft einer Umwandlung, von der zu zeugen, wie Haym sagt, „der Trost und Genuß des charakterschwachen, aber in seinen Gefühlen und Gedanken tiefernsten Mannes" ausmachte. Herder teilte weder jene Selbstgewißheit des religiösen Gefühls noch auch diese Gebrochenheit und Empfindung der Sündhaftigkeit; seine Anlage neigte vielmehr zu einer relativistischen, optimistischen Anschauung von Religion und Erlösung — die Hamannsche Stimmung des Bückeburger Einsiedlers werden wir aber als Episode zu beurteilen haben. Wenn dagegen Hamann sich so in die Bibel eingelebt hatte, daß er seine tiefsten Bemerkungen über die Tiefen der Menschennatur, über die Wunder der Natur und Geschichte, seinen Ekel an dem Treiben der Welt, an der selbstzufriedenen Klugheit der Menschen, an der prosaischen Nüchternheit der Zeit nur als Auslegungen der Worte und Geschichten der Schrift mitteilte, so bestand darin eine dauernde Gemeinschaft beider Männer: auch Herdern galt die Bibel als ein Buch zum Leben, als der tiefste Schatz der inneren Erfahrung, aus dem er nicht aufhören konnte zu schöpfen, und zwar nicht aus einzelnen frei gewählten Worten und Ge-

schichten, sondern aus ihrem organischen Zusammenhang und Lebensgeiste. Viel tiefer freilich reichte die Uebereinstimmung über den formalen Wert der Bibel: sie deckte sich mit dem kongenialen Erfassen des Unmittelbaren, des derben Realismus in der Poesie, „der Muttersprache der Menschheit". „Aller Geist, der dem Manne mit dem leidenschaftlichen Herzen, mit der durstigen Phantasie und Sinnlichkeit, mit dem Bewußtsein seiner kindlichen Schwäche so reichlich innewohnt, sammelt sich um dies reiche und poetische Buch", urteilt Haym. Wir wissen, daß Herder der Bibel zulieb Theolog geworden, daß er in ihr vor allem Nahrung für seine Phantasie suchte und daß er früh schon lebte in ihrer gehaltreichen, lebensvollen Bildersprache. So folgte der Jünger ungezwungen, wenn der Erfahrene von der Unverstehbarkeit des ganzen, vollen Lebens sich in die den ganzen Reichtum des Lebens in poetischer Anschauung spiegelnde Bilderwelt der Bibel zurückzog; war das eine oberflächliche Beziehung, wie Werner meint, der, doch Herder sein zweifellos genialstes Lebenswerk verdankte: seine nachdichtende Interpretation des Lebensgeistes der Schrift?

Sehen wir so Herder schon durch seine Aufnahme der Kantschen, Rousseauschen, Hamannschen Anregungen über den Aufkläricht des Rationalismus hinausgehoben, ehe dieser seinen Höhepunkt erreichte, so müssen wir als Ertrag seines Lebens in Riga, wo er als „Aufklärer mit der Bibel in der Hand" wirkte, doch wieder eine starke Berührung mit den besten Kräften der aufklärerischen Bewegung konstatieren. In der reichen Kaufmannsstadt spürte Herder immer wieder das Hereinfluten des neuen englischen und französischen, deistischen und utilistischen Geistes in unsere deutsche Kultur. Er spürte es: wir leben im Zeitalter Adam Smith' und Shaftesburys, Diderots und Friedrichs des Großen! Der merkantile Geist, der sein Ziel: den Nationalreichtum wissenschaftlich erfaßt; der Utilitarismus, der einen diesseitigen, greifbaren Gewinn als sittliches Ziel betrachtet; die Idee des „wohlverstandenen" ge-

meinschaftlichen Interesses, dem man durch einen den Eigennutz beschränkenden sympathetischen Gemeinsinn diente; die Staatsidee, die dem Gemeinwohl, dem politischen Interesse alle anderen mit rücksichtsloser Konsequenz unterordnete; all' diese rein weltlichen Interessenkreise gewannen in Riga auch in Herders Brust ein Bewußtsein um ihre selbständige Bedeutung, einen gewissermaßen idealen Zug, einen energischen Anspruch auf ungeschmälerte Anerkennung als Selbstzwecke, die das ganze Leben bedingen. Aus jederzeit wirksamen Instinkten wurden sie zu vollbewußten Prinzipien einer wesentlich eudämonistischen Lebensanschauung, und dadurch bildete sich eine Gemeinde edler, strebender, gemeinnütziger Geister, die sich mit diesseitigen Kulturzwecken begnügten, durch sie den überweltlichen Aufgaben des kirchlichen Lebens fern gehalten wurden. Das ist der eigentliche Kern der Aufklärung, der Emanzipation der fortschreitenden Bildung von der Jurisdiktion der Kirche und Theologie. Man kann sich den Einfluß dieses neuen Bewußtseins auf die Gedankenrichtung weitester Kreise nicht groß genug vorstellen. Wie stark Herder von diesem merkantilen, utilitarischen, politischen, „wohl polizierten" Zeitgeist ergriffen wurde, zeigt sein Reisejournal, wo er die Idee der Realschule als Grundschule erfaßt und in der Schätzung greifbarer, realer Bildungszwecke bis zum sympathischen Verständnis Diderots heran kommt, ja, da „sich heutigen Tages alles an die Politik anschmiegen muß", seine gemeinnützige Kraft in den Dienst der aufgeklärten Despotie Katharinas II. zu stellen beschließt. In Kant hatte sich ihm ja, wie wir sahen, dieser weltmännische, weltoffene Charakter, diese völlige Umkehr der idealistisch-deduktiven Betrachtung in eine rein anthropologisch-induktive, als das Entscheidende aufgedrängt, dieselbe Umkehr, die in England Locke und Hume auf theoretischem, Bolingbroke und Shaftesbury auf ethischem Gebiet in Bewegung gebracht, die nun auf dem Umweg über das der Revolution zutreibende Frankreich: D'Alembert, Diderot einerseits, Rousseau anderer-

seits in Deutschland eindrang. Wir haben das Gemeinsame der Bewegung, die durch Kant auch Herder ergriff, in der Herabführung der Philosophie aus den metaphysischen Abstraktionen zu der Wirklichkeit menschlicher Erfahrungen, in der Verdrängung der deduktiv-synthetischen durch die analytisch-empirische Methode erkannt, wie sie in der Metaphysik und Logik zur Erkenntnistheorie und Psychologie, in der Moralphilosophie zur Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins hintrieb. Wie stark der Druck dieser Bewegung war, zeigt sich darin, daß selbst der offenbarungsgläubige Hamann seine Aufgabe darin erkannte, wie Sokrates einst die Moral aus dem Olymp auf die Erde zu verpflanzen hatte, „ein höheres Heiligtum auf eine analogische Art zu entweihen und gemein zu machen". In Riga nun brachte die tägliche Berührung mit dem, was Herder den „Handlungsgeist" seiner Zeit nannte, in ihm diese Interessenrichtung zum vollen Durchbruch: eine ganz neue Wertschätzung des empirischen, in der raum-zeitlichen Erfahrungswelt eingeschlossenen Weltlebens forderte gebieterisch Raum in seiner Weltanschauung.

In dieser neuen Gedankenwelt nun spielte eine wesentliche Rolle das natürliche Leben. Und Herder gewann zu dem Zeitalter der Aufklärung eine tief innerliche Beziehung in dem urkräftigen Sinn für den Adel der Natur, für natürliche Güte und Religion. Während die kirchliche Lehre unter „Natur", „natürlichen Menschen" nur den unrettbaren Abfall von der ursprünglichen Güte und Gottgefälligkeit der Schöpfung verstand, handelte es sich für Herder wie für alle Idealisten der Natur um die Natur als Widerschein der Gottheit, um die unverdorbene, die moralische, der zu ihrem Recht verholfen werden mußte gegenüber Tradition und Konvention und Ueberkultur. Es hatte sich, wesentlich durch Bacon und Newton und Buffon, die Herder hoch verehrte, in der Astronomie und Physik wie in den beschreibenden Naturwissenschaften die organische Auffassung der „Natur" als einer

konstanten Summe ewiger Kräfte angebahnt, die sich unsrer subjektiven Wahrnehmung als absolute Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit darstellt; noch bestimmter richteten Locke und Voltaire die Aufmerksamkeit auf die menschliche Natur, deren organisches Wachstum bis in die primitivsten Zustände der Nationen und Individuen zurück verfolgt wurde. Die Psychologie und Anthropologie fingen an, naturwissenschaftlich betrieben zu werden; Gesetzmäßigkeit, Entwickelung aus natürlichen Anlagen, absehend von den Eingriffen der übernatürlichen Willensmächte, ward das Augenmerk. Das in der protestantischen Theologie so niedrig taxierte „natürliche Wesen" gewann durch das darauf gerichtete Interesse eine gar andere Taxation: es ward zumal in Rousseau, zunächst auch in Herder zur idealen Größe: das ursprüngliche, von der Reflexion und Kultur noch unberührte Naive erschien als der nur nicht zu störende Keim alles Idealen. — Verband sich nun mit diesem sentimentalen Schwärmen für das Naive, für die ungelöste Einheit des sinnlichen und sittlichen Lebens, was Rousseau freilich ganz fehlte, der Blick auf das Werdende, den Leibnitz in dieser Zeit bei Herder stärkte, so wuchs aus der Betonung des natürlichen Keimes die Idee der natürlichen Entwickelung und der natürlichen Vervollkommnungsfähigkeit. Dadurch gewann das irdische Leben des Menschengeschlechts, das weltliche Reich der Zwecke eine unendliche Perspektive, eine ideale Beleuchtung, eine selbständige Bedeutung, die sich natürlich geltend machen mußte in der gesamten Weltanschauung und auflehnte gegen die Unterschätzung derselben Größen in der einseitig religiösen Betrachtung zumal der engbrüstigen Pietisten.

Wer konnte nun in dieser inneren Situation Herdern willkommener sein als der edle Spalding, der in seiner die englische Psychologie verwertenden Schrift über „den Wert der Gefühle im Christentum" und in dem ganz und gar friederizianisch gedachten Werk über „die Nutzbarkeit des Predigtamts" das optimistische Zutrauen in die Vervollkommnungs-

fähigkeit, Bildsamkeit und Gesetzmäßigkeit des Seelenlebens und in seine notwendige Dienstbarkeit für die Gemeinschaft mit einer tief innerlichen Auffassung christlicher Gottes- und Nächstenliebe, Gottes- und Brudergemeinschaft verband? Er nahm ja den moralischen Zeitgeist voll in sich auf, vertiefte ihn aber durch die lebendige Beziehung auf die von Christus erneuerte religiöse Gesinnung; er nahm den neuerwachten Staatsgeist Friedrichs als Gewissenstrieb für das gemeine Leben auf, versöhnte ihn aber mit einer zwar ernüchterten, aber doch warmen und innerlichen Frömmigkeit und zeigte deren Nutzbarkeit für das zeitgenössische Leben und seine Bildungszwecke, dadurch ihr einen Ehrenplatz im Zeitalter der „Nutzbarkeit" sichernd. Und er verstand es, aus der zeitgenössischen Stimmung heraus für die Natur als Tempel des Schöpfers, für die Menschennatur als Keim göttlicher Bildung eine religiöse Begeisterung zu erwecken, durch die psychologisch-genetische Auffassung der Religion die viel umstrittenen, der Zeit so anstößigen Lehrpunkte des Verhältnisses der Personen in der Dreieinigkeit, der zwei Naturen in dem Gottes- und Menschensohn zurück- und die anthropologischen, die rein menschlichen, das Verhältnis der Seele zu Gott und seinem Willen betreffenden Lehren in den Vordergrund zu schieben. In alledem fühlte sich Herder als sein Genosse, zunächst auch ohne Argwohn gegen die Nüchternheit und Vernünftigkeit seiner Position.

Wunderbar, wenige Jahre später, als er aus der weltweiten Handelsstadt in das Exil, in das kleine Bückeburg verschlagen, aus dem Prediger der weltmännischen Bildung zum Seelsorger einer mystisch, um nicht zu sagen pietistisch gerichteten Gräfin geworden war, abseits gestellt vom Strom der Kultur, mit seinem rastlos gebärenden Genie in die Wüste gebannt, wo er kaum ein Echo fand für sein leidenschaftliches Drängen nach neuen Lebenswerten, da stieß er in seinen heftigen Streitschriften gegen den Rationalismus auch Spalding als Feind der Offenbarung und Prophetie, der Innerlichkeit

und Ursprünglichkeit des Glaubens, der Urkraft und Naivetät der biblischen, von Luther erneuten Sprache von sich! Ist diese Bückeburger Zeit nun lediglich als ein krankhaftes Intermezzo zu betrachten? Ist in der damaligen Reaktion gegen die Diesseitigkeit und freie Menschlichkeit seines Rigaischen Predigerideals Verrat an sich selbst zu wittern? vielleicht gar veranlaßt durch Liebäugeln mit der hannoverschen Orthodoxie, das ihm den Lehrstuhl in Göttingen zugänglich machen sollte? Auch Kühnemann sieht mit Haym in der kritiklosen Gläubigkeit jener Schriften eine Abirrung von dem mehr zu Goethe führenden Wege seines Genies. Aber daneben hat Haym in der Bückeburger Zeit die einseitige Entwickelung genuiner Keime der Herderschen Art nachgewiesen. Die Heftigkeit seiner damaligen Angriffe auf Spalding, den er zuvor aufs tiefste verehrt hatte, erklärt sich freilich aus dem Eifer des Renegaten gegen seine eigne bisherige Position; allein dem Meinungsstreit lag der tiefe Gegensatz der Temperamente zu Grunde, der sich auf die Oberfläche des Bewußtseins drängte, sobald der Wüstenaufenthalt Herder zur Sammlung in den Mittelpunkt seiner religiösen Anschauungen und geistigen Interessen kommen ließ. Orthodox, naiv gläubig war er auch in Bückeburg nie, bildete es sich auch selbst nicht ernstlich ein; auch dem Mystizismus Lavaters, der nie bestimmend auf ihn eingewirkt, blieb er bei aller Schwärmerei für den geliebten Bruder, bei aller Freude an seinem starkgeistigen Trotz gegen die Vernunft skeptisch gegenüber, und grobe, materielle, dogmatische Behauptungen finden sich auch in diesen Schriften kaum. Seine poetisch-phantasievolle Gläubigkeit war einfach das Resultat der Konzentration und Vertiefung in die religiöse Gefühlswelt zusammen mit dem Zurücktreten ästhetischer Anregungen und kritischer Besonnenheit.

Wenn aber in jenen Bückeburger Schriften, zumal den „Provinzialblättern an Prediger“, aus dem ganz besonders chaotischen, gärenden Gischt seiner gereizten Antithesen doch

auch bestimmte positive Ergebnisse seines einsamen Denkens entgegenleuchten, Ergebnisse, die in Weimar bald wieder verloren gingen: das Gefühl für das Religiöse in seiner spezifischen Besonderheit gegenüber dem Ethischen, das Verständnis für den tief religiösen Kern der lutherischen Grundgedanken vom rechtfertigenden Glauben und von der Unnützlichkeit der Werke, endlich das Verständnis für die Geschichtlichkeit und Einzigkeit der Offenbarung Gottes in Christus, den er nicht mehr als bloßen Lehrer und Vorbild kennen will — dann ist darin das Dokument seiner stets wirksamen, jetzt aber einseitig wirksamen, übermächtigen Beeinflussung durch Hamann zu erkennen. Wir sahen schon, daß es keinen größeren Fehler in der Auffassung Herders geben kann, als den Einfluß Hamanns auf ihn durch den Rousseaus zu ersetzen. Beide Einflüsse vertrugen sich sehr wohl bei Herder nebeneinander; und was in Bückeburg nur einseitig zum Ausdruck kam, war als Möglichkeit und Anlage ebenso in ihm wie das, was nachher den Sieg behielt: der naturalistische Optimismus.

Es war nun Hamanns besonderes Verdienst, Herder mit Luther in inneren Umgang versetzt zu haben. Hamann redete zu ihm von den „Reliquien des kleinen lutherischen Katechismus“, „dessen Schmuck und Kraft allein dem Papst- und Türkenmord jedes Aeons gewachsen ist und bleiben wird“. Schon in Riga wußte Herder Luthers Verdienst um die deutsche Sprache und Literatur zu preisen. Einmal ruft er aus: „Luther hat durch seine Reformation eine ganze Nation zum Denken und Gefühl erhoben“. Aus jener rauhen und einfältigen Sprache wäre unendlich viel zurückzuwünschen. „Kein Buch unsres Jahrhunderts erreicht in Absicht der Schreibart die Würde der Bibelübersetzung Luthers“: ihre innere Stärke. Ein andermal vertritt er die Entlehnung aller starken Ausdrücke aus Luthers Bibelübersetzung: „Reichhaltig ist diese Ader, dies kann niemand leugnen, wer wahres deutsch fühlt. Not tut uns das Gold aus derselben; das gibt jeder zu, der

unsere Nationalschulden an französierenden und britischen Ausdrücken kennt". Keines unserer alten Kirchenlieder, führt er ein andermal aus, sei so voll mächtiger Würfe und Inversionen als die von unserem Luther; „das sind nicht Notfälle ungeschliffener Muse, sondern der ursprünglichen unentnervten, freien und männlichen Sprache eigen; die Einbildungskraft führt natürlich dazu und das Volk, das mehr Sinn und Einbildungskraft hat als der studierte Gelehrte, fühlt sie so innig und übereinstimmend". Nun ersehnt er für den ehrwürdigen Namen „Volk", über den Luther nichts Größeres kannte, einen zweiten „einfältigen, auch ungelehrten Luther von Kopf und Herz und Brust und Schreibart". Das war zunächst wieder die rein formale Wertschätzung der persönlichen Art und des Stiles Luthers. Aber als er nun seine Lebensumstände „recht mit innerer Stärkung" las, in seinen Schriften und seinem Leben sein Labsal fand bis auf die kleinsten Umstände, wurde er auch von seinem Inhalt, von seiner gewaltigen Religiosität erfaßt: er führte nun Luther gegen die Lutheraner ins Feld, Luther, wie er ihn verstand, der wahrlich kein Dogmatiker, Systematiker oder Wortbaumeister gewesen, sondern „ein ganz Wort Gottes fühlender Mann", „der alles als große herzliche Tatsache fühlt und dafür streitet", so daß er seiner Zeit kein besseres Heilmittel weiß, als das Simplifizieren in Luthers Zeiten! Freilich so sicher er sich gerade jetzt mit Luther auf einem Grunde stehend weiß, Gottes Wort als einziges Prinzipium des ganzen Glaubens feiert, so bestimmt wehrt er es ab, Luthers symbolische Bücher als Norm des Denkens und Glaubens anzuerkennen: „so wahr wir in einer anderen Zeit lehren als Luther, so wahr müssen alle Symbole unserer Zeit vollständig angepaßt werden". Aber, worauf es mir in diesem Zusammenhang ankommt. ist das: der durch und durch moderne Subjektivist findet hier die geschichtliche Anknüpfung an den Glauben der Väter, an den kräftigen, ursprünglichen Religionsgeist der Reformation; sonst jeder Neologie zuge-

wandt, fühlt er sich gefesselt durch die Empfindung der religiösen Wucht des Mannes, dessen Persönlichkeit und Stil ihn auch für sein Denken, ja selbst für seinen religiösen Absolutismus erwärmt.

Gleichzeitig und wohl noch stärker als Luther wirkte auf Herder die ganze, ungebrochene, demütige Frömmigkeit seines vornehmsten Beichtkindes, der Gräfin Maria von Schaumburg. Es gab noch Stille im Lande, die unter der Asche der Verstandesernüchterung die Glut intensiven religiösen Lebens, unter der Fülle neuer Impulse die eine, alles beherrschende Jesusliebe wach erhielten. Zu diesen gehörte die unter Herrnhutern großgewordene Gräfin, die Herder zu ihrem Beichtvater erwählte, vielmehr aber seinen eigenen Glauben vertiefte, da sie ihn hineinzog in ihre innige Gläubigkeit. Wie tief sie ihn beeinflußte, zeigt sein Dankgebet an ihrem Grabmal: da zeichnet er das Bild ihres stillen, innigen Waltens, ihrer nur von Gnade lebenden Demut, die aber gesund war, ihrer alles durchdringenden Frömmigkeit, die aber fern von Engherzigkeit war, ihres steten Lebens im Himmel, das sie aber nicht hinderte, teilnehmend und mitleidend und jeden Sonnenstrahl begrüßend mit leutseliger Klarheit auf Erden zu leben. Wer will es sagen, daß nicht eine fortgehende Beeinflussung durch eine solche Glaubensinnigkeit und Jesusliebe, verbunden mit den Eindrücken der genialen, starkgeistigen Religiosität Luthers und Hamanns, den von starken Eindrücken bestimmbaren Mann dauernd in die Richtung gebracht hätte, die Schleiermacher dann zum Sachwalter des Christentums als der Religion des erlösten Gemütes gemacht hat? Aber nein, auf solche abgeschlossene christliche Charakterbildung war er nicht veranlagt; er hätte ihr auch eine Fülle von genialen Trieben und vielseitigen Anregungen opfern müssen, dafür die deutsche Ideengeschichte ihm ewig dankt. Es war ihm doch auch die Wahrheit der Frommen, die ihn hier erfaßten, mehr Farbe als Gegenstand; und als

er nach wenigen Jahren den Freunden seines Bückeburger Exils, Lavater obenan, den Rücken kehrte als Flammen, die mehr Rauch als Licht und Wärme verbreiteten, war er sich selbst treuer, als da er in Bückeburg mit Renegateneifer den Standpunkt seiner Rigaischen Zeit als Libertinismus verwarf.

Wenn wir nun für heute abbrechen bei der Periode Herders, da er zur vollen Reife kam und seine Stellung zu den großen Ideengruppen seiner Zeit überschauen, müssen wir urteilen: Das ist gerade das außerordentlich Anziehende dieser genialen Persönlichkeit, daß sie so erhaben im Innersten über alles Ephemere, doch so verstrickt in die Kämpfe der Zeit, so weitstrahlend und doch ein See ist, in dem sich alle Sterne seiner Zeit spiegeln. Keine bedeutsame Richtung seiner Zeit, selbst nicht die breite Mittelmäßigkeit, hat ihn nicht eine Zeit lang auf ihrer Seite gehabt; keiner hat er nicht auf kurze Zeit ihre besten Triebe abgespürt, um sie dann in ihrer Armut und Einseitigkeit mit Entrüstung abzuweisen. Daher das unendlich Anregende des stets als Aeolsharfe fungierenden Genius, der seine Siege stets mit Niederlagen zu erkaufen, nie aber im Innersten zu kapitulieren hatte. Wir haben in ihm eben geradezu das ganze Spektrum seiner Zeit vor uns, in die er doch nie ohne Rast aufging.

Wir haben nun zu reden von seiner Originalität.

III. Herders Originalität.

Daß Herder, wie wir zuvor sahen, so die verschiedensten geistigen Ingredienzien in sich aufnehmen und verarbeiten konnte, gerade darin liegt seine geniale Originalität. Sie besteht zunächst in einer ungemein starken Individualität. Herder vermochte nichts, was für ihn überhaupt existieren sollte, sich objektiv und kalt gegenüber zu lassen; alles nahm er persönlich auf, alles amalgamierte er der persönlichen Eigenart, allem gab er eine individuelle Färbung: wir finden bei ihm nirgends bloße Tatsächlichkeit, bloßes Detail, genaue Feststellung des Tatbestandes: durchaus alle seine Wahrnehmungen und Darstellungen sind zugleich erwärmt und getrübt durch das Medium seines stark empfindenden Gemüts. Ja, es muß betont werden, daß schon die erste, unmittelbare Aufnahme der Objekte das reine Gegenüber derselben aufhob — so allein erklärt sich seine Unzuverlässigkeit in Konstatierungen, ohne seiner Aufrichtigkeit einen Makel anzuheften. Mit dieser stark subjektiven Art der Auffassung und Wiedergabe der Eindrücke und Tatsachen ist zugleich die Kraft und die Schwäche seiner schriftstellerischen Wirksamkeit angegeben: stets anregend und packend durch die Art und Farbe und Form seiner Entdeckungen, ist er zugleich nur von beschränktem Einfluß auf das strengere wissenschaftliche und künstlerische Leben, seine Resultate selten haltbar, abgerundet, abschließend; wer kein biographisches Interesse hat, wem es auf Haben und Sein ankommt statt auf Suchen und Werden,

findet sich kaum je befriedigt durch seine Schriften. Am sieghaftesten offenbart sich diese starke Individualität in Herders Predigten, worin alles lebt, alles persönlicher Besitz, Selbstzeugnis, Fleisch geworden ist; die unpersönliche Regel wird durchbrochen, von innen heraus schafft sich die Seele den entsprechenden Leib der Rede, und zwar nach dem Reichtum, den dieser Drang, alle ins Bewußtsein fallenden Gegenstände persönlich zu meistern, dem inneren Leben schafft. — Denn Herders starke war zugleich eine reiche Individualität. So subjektiv er war, so aufgeschlossen zugleich für die verschiedenartigsten Eindrücke: „weitstrahlend" hat ihn Goethe genannt und damit das Geheimnis seiner ganz einzigen Erscheinung bezeichnet. Da war gar kein Bedürfnis, sich durch schematisierende Logik in Besitz der Objekte zu setzen. Er subjektivierte nicht durch Abstrahieren, indem er etwa die Erfahrungen in verstandene Kategorien herausgliederte, noch durch Einzwängen in ein früh abgeschlossenes Netzwerk der eigenen Begriffe. Ebenso wenig findet sich bei ihm die Zwingherrschaft des inneren Gefühls, das sich nur das als wesenhaft aneignet, was mit der subjektiven Gestimmtheit harmoniert, dem fremdartigen sich verschließt: das Subjektivieren geschah nicht durch jene andere Art von Abstraktion, die aus allen Erfahrungen nur das herausnimmt, was dem früh abgeschlossenen Netzwerk der eigenen Empfindungen neue Füllung gibt, von allem aber abstrahiert, was diesen Rahmen sprengen würde. Solche Engkreisigkeit und Engbrüstigkeit ist das gerade Gegenteil der stets im Ganzen lebenden Totalempfindung Herders. Er verarbeitete die verschiedenartigsten Erfahrungen, doch ohne ihnen ihr unterschiedenes Wesen zu rauben, ohne sie zusammenzudrängen. Der Weg ging durch eine ungemein lebendige Phantasie, die alles in der Form der Anschauung festhielt, zwar stets mit der Farbe der individuellen Stimmung, doch mit festen Umrissen. Wie er in seiner Kindheit gewesen, blieb er bis ins Alter „ganz Sinn und Gefühl".

Seine Phantasie war groß und weit, stark in plastischen Eindrücken, ungemein reich an Nuancen der Reaktion dagegen; stets bildeten die stark aufgenommenen Einzelbeobachtungen mit dem unmittelbaren Einschlag innerer Anschauung, Wahrnehmung und Intuition ein überraschend reiches und eigenartiges Gewebe. Die wesentlichsten Wirkungen der die Eindrücke sofort gestaltenden Phantasie sind konkrete Anschaulichkeit, sinnliche Lebendigkeit, starker Ausdruck, warmer Ton — so ist Herder in seinen Schriften meist auch Redner, meidend alle unbestimmten, unanschaulichen, unfaßbaren Allgemeinheiten, stets Bilder in Bewegung vorführend. Herder war zu einem guten Teil Sensualist, von reizbarsten Nerven, von empfänglichsten Sinnen, von ausdrucksfähigsten Muskeln. Er machte, zuerst unbewußt, dann grundsätzlich Ernst mit dem Satz: *nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu,* nichts kann geistiger Besitz werden, was nicht zuvor sinnlich angeschaut, am liebsten betastet oder doch mit dem Ohr aufgenommen, mit dem ganzen, ungeteilten leibgeistigen Menschenwesen angeeignet ist. Seine Popularität im Predigen wie seine Kongenialität als Schriftausleger beruht in dieser von allem abstrakten Spiritualismus unangefochtenen starken Sinnlichkeit seiner Eindrücke und Ausdrücke.

Zu der eigentümlich starken, sinnlich und gemütlich starken Individualität unseres Herder gehört auch die Energie seines praktischen Denkens. Feind aller Abstraktion und bloßen Demonstration des Verstandes, stets darauf bedacht, mit der ungetrübten Totalität seines Wesens zu empfangen und zu wirken, war er völlig gleichgültig gegen ein System, das von obersten Begriffen deduziert, alle Kategorien des Denkens umfaßte; ja er war ein schlechter Philosoph, unfähig, sich ruhig zu versenken in den folgerichtigen Zusammenhang einer philosophischen Weltanschauung, unfähig und unlustig, auf letzte oberste Prinzipien der Wahrheit und der Sittlichkeit, auf absolute Normen und Werte zurückzugehen, von

denen er eine erzwungene Einschränkung der wirklichen Erfahrungs- und Triebwelt befürchtete. Um so lebendiger und wärmer ist er interessiert für jene Philosophie der Menschheit, die all die reichen Daten des menschlichen Erfahrungslebens in ihrer widerspruchsvollen Verwobenheit darstellt. Psychologische Analyse und zwar gerade der elementarsten, alltäglichsten Erscheinungen, Naturgeschichte des menschlichen Geistes, und zwar immer mit Berücksichtigung seiner zeitlich und örtlich differenzierten Eigenart, das ist seine stärkste Seite; dazu ein wunderbar webendes Zusammenschauen der verschiedensten Lebensgebiete, so daß Natur und Geist, Reich der Notwendigkeit und Sittlichkeit für einander zu illustrierenden Gleichnissen werden. Und dabei, wie nichts vereinzelt, so doch alles individuell; wie nichts lediglich Beispiel eines allgemeinen Satzes, so doch alles Glied einer ganzen Kette! Alles aber geeint durch eine weitstrahlende, unendlich aufnahmsfähige Persönlichkeit, die ihre eigene Gesetzmäßigkeit und Freiheit in alles hineinträgt. Und — das ist vielleicht die bezeichnendste Eigentümlichkeit seines Denkens — alles geeint durch seine praktische Zielstrebigkeit. Sein Denken läuft stets aus in ein Fordern, seine Resultate werden immer praktische Reformen. So wenig er die Tatsachen vergewaltigen will durch praktische Rücksichten, so unbedingt ist es ihm Bedürfnis, sie zu verwerten zur Einwirkung auf die Entwickelung der Menschheit. Er ist nicht Gelehrter, kaum bei den minutiösesten Entdeckungen; sondern stets Lehrer, Bildner der Menschheit. Seine „menschliche Philosophie", das Band all seiner Interessen, ist praktische Philosophie, Pflege der Humanität; jeder Ertrag seiner Forschung wird in die Perspektive darauf gebracht, ihm zum Mittel der Bildung. Er ist so in einem hohen Grade eine praktische, sittliche, strebende Natur. Darin liegt das Geheimnis dessen, daß er weder in Reden noch Schriften je langweilig, „taub", „unfühlbar", zwecklos, unwirksam war.

Das führt uns auf den pädagogischen Grundzug

im Wesen Herders. Durch ihn zeichnet er sich vor allen Klassikern aus. Für mich ist er der sicherste und im Schwanken des bewegten Lebensganges festeste Punkt in seinem Leben; man kann ihn selbst in dem Stil nachweisen: untersucht man — was ja Suphans vorzügliche textkritische Ausgabe sehr erleichtert — Grund und Tendenz der immer neuen Umgießungen seiner Hauptwerke, so stößt man meist nicht auf sachliche Verbesserungen, sondern auf Erwägungen dessen, was wirksam, eindrücklich, dem Standpunkt des Lesers entgegenkommend ist. Der Drang der persönlichen Einwirkung und Gesinnungsbildung geht so durch alles hindurch, ist das wunderbare innere Leben, das aus allen Aeußerungen uns anmutet, öfters auch — wie in den Briefen an seine Braut und in den Auseinandersetzungen mit anerkannten Führern der Wissenschaft — befremdet als schulmeisternder Ton. Schön wird uns dieser Zug bezeugt durch die überhaupt so wohltuenden Erinnerungen J. G. Müllers „aus Herders Hause". Man kann seine Spuren aber in allen Schriften Herders verfolgen und gewinnt so in Herder das typische Charakterbild eines deutsch-humanistischen Pädagogen. Dafür ist schon bezeichnend, daß das Reisejournal, in dem Herder all seine gärenden, keimkräftigen Ideen vor sich ausschüttet, zur Hälfte von dem Programm einer Volksbildungsanstalt ausgefüllt ist, dessen Eigentümlichkeit die konsequente Unterordnung der unterrichtlichen unter die erziehlichen Gesichtspunkte ist, ein stetes Treiben auf die Durchbildung menschlicher Persönlichkeiten. Seine Schriften bilden einen fortgehenden Unterricht, sind durchweg zumutend, predigend, verschiedene Ziele der Bildung darstellend. Ungezwungen wuchs ihre Gedankenwelt hervor aus seiner natürlichen Anlage: dem Drang persönlicher Beeinflussung, dem es nie genügt, der Wissenschaft und Kunst als Selbstzweck zu dienen, der alle Fortschritte in der Erfassung der Natur wertet nach dem Gewinn, den die Bildung Einzelner und des Geschlechts davon ziehen könnte.

Wenn ihm von Anfang an eine „Philosophie der Geschichte der Menschheit", eine philosophische Geschichte der Bildung des Menschengeschlechts (Kulturgeschichte) vorschwebte als Ziel seines literarischen Ehrgeizes, so war die Triebkraft dieses Strebens doch nicht das Interesse an der Bewältigung des umfassendsten, geistigsten Stoffes, sondern die Erwartung, damit klärend, ordnend, wegbahnend einzugreifen in die Entwickelung der Volkserziehung, wie denn jenen gewaltigen wissenschaftlichen Unternehmungen stets — und nicht zufällig oder durch den Beruf erzwungen, sondern gemäß innerer, bewußter Folgerichtigkeit — praktische Unternehmungen zur Seite gingen, die wie die Wochenschriften, die Anthologieen, die Provinzialblätter an Prediger, ja die Predigten selbst nur die praktische, detaillierte Ausführung jener großen Programme bedeuten.

Hingabe und Drang, den ganzen Menschen in seinen innersten Wurzeln zu fassen, die wesentliche Vorbedingung aller christlichen Predigtwirksamkeit, ist auch die unerläßliche Vorbedingung wahren Erziehungseinflusses. Für den Pädagogen gibt es nichts vereinzeltes in seiner Aufgabe, alles lebt ihm in lebendigem, organischem Zusammenhang mit dem ganzen Menschen und seiner vollkommenen Bestimmung; für ihn gibt es nichts abstrakt Allgemeines, alles ist ihm eingekleidet in eine psychologisch angepaßte subjektive Form, und diese Form gilt ihm als wesentlich. Es ist bei Herder diese doppelte Beziehung zum Allgemeinen und Besonderen ein Grundzug: seine geistvolle, innerlich konzentrierte Natur unterliegt nicht der Versuchung zu lebloser Vereinzelung; seine phantasiereiche, sinnlich-lebendige Natur kennt keine Gefahr unbestimmter, sachenloser, abstrakter Allgemeinheiten, greift impulsiv hinein ins konkret Besondere als selbständiges Glied des ganzen Leibes. So finden wir bei ihm ein innerliches, notwendiges Verhältnis von Inhalt und Form, Gehalt und Gestalt, innerem Leben und Darstellung, weil ihm die Richtung auf die Per-

sönlichkeit wesentlich ist.

Es ist kein Sprung von dieser wesentlich pädagogischen Veranlagung zu dem von Anfang an wirksamen Geschichtssinn Herders. Keine Disziplin hat glänzendere Offenbarungen seines Genies zu verarbeiten gehabt als die Geschichtswissenschaft, zumal die vergleichende Ideen-, Kultur- und Sprachgeschichte. In einem vorwiegend philosophischen Bildungstreiben, neben einem Kant und Lessing, zugleich in einer Blütezeit des ästhetischen, zur humanistischen Ausgestaltung des Einzelsubjekts drängenden Geschmacks, neben einem Winkelmann und Goethe, in einem Zeitalter, das über absoluten, allgemeinnatürlichen, idealen, subjektiven Maßstäben die Bedeutung der „zufälligen“ Geschichtswahrheiten, das Moment des durch Zeiten und örtliche Verbindungen wesentlich bedingten, des nationalen, des Volkslebens unterschätzte, zeichnet sich Herder aus durch eine stete Berücksichtigung des Nationalen, zeitlich, örtlich, klimatisch, kulturell Bedingten und geschichtlich Wahren. Er sieht alles im Netz der Wechselbeziehungen, genetisch sich entwickelnd, und kann nicht anders als alle Produkte des menschlichen Geistes in das Lebenselement zu setzen, daraus sie notwendig erwachsen sind. Das ist so ziemlich seine prophetische Aufgabe gewesen in der Entwickelung unseres deutschen Geisteslebens: Hinweis auf die Bildungsgesetze geschichtlicher Entwickelung. Daraus folgt die Betonung des — wie er sich gerne ausdrückt — „Idiotistischen“, die Warnung vor aller schablonenhaften Nachahmung, selbst der vorzüglichsten Muster; daraus das vielseitige, seitdem kaum weiter gebildete Erfassen des Volkslebens in seiner weitesten Verzweigung; daraus die Billigkeit und Umsichtigkeit seines Urteils über zeitgenössische Erscheinungen, die nie nach abstraktem Maße fremdländischer Ideale, immer aus sich selbst, nie absolut, stets genetisch beurteilt werden; daraus endlich — der Grund des unerschöpflichen Reichtums seiner Lebensarbeit! — die immer fortgehende Bereicherung seiner Lebensanschauung durch Auf-

greifen neu beobachteter Geschichtskomplexe. Freilich jener Geschichtssinn, dem diplomatische Exaktheit Gewissensnorm, Forschung Hauptsache, Sammlung von Tatsachen höchste Lust ist, findet sich bei ihm ebensowenig befriedigt, wie er für einen Pädagogen irgend wesentlich ist; dagegen der höhere Geschichtssinn, dem nur das lebt, was er werden und wachsen, sich durcharbeiten sieht, dem Auffinden der Fäden des Gewebes, Aufspüren der inneren Zusammenhänge Hauptsache, höchste Lust aber ein lebensvolles Nachzeichnen des erfaßten Geschichtsbildes ist, der höhere Geschichtssinn, der Perspektive hat durch Zusammenschauen des Vergangenen und des noch Wirksamen, der darum aber auch durch seine Darstellung des geschichtlich notwendigen Ganges eingreifen möchte in die diesem Gange entsprechende Weiterentwickelung, dieser im besten Sinne politische Geschichtssinn findet bei Herder alle wesentlichen Voraussetzungen, und das sind dieselben, die ihn zum Pädagogen vorzüglich befähigten. Er sieht alles im Strom des Werdens, nichts fertig und abgeschlossen, die Gegenwart stets als Durchgangspunkt von Vergangenheit zu Zukunft, so im Völker- wie im Einzelleben. Sein Maßstab ist deshalb ein relativer, nicht von außen herangebrachter, sondern aus der inneren Gesetzmäßigkeit der betreffenden Entwickelungsgröße entnommener; das befriedigende für ihn ist nicht, was harmonisch, abgeschlossen, abgerundet sich darstellt, sondern, was lebendig gährt, vorwärts strebt, über sich hinaustreibt: nicht der Kreis, sondern die Hyperbel. Wir werden demnächst den Unterschied seiner von der Goetheschen Art darin erkennen: „Er war nicht Künstler, sondern Lehrer". Die „strebende Unruhe", die sein eigenes Leben verzehrte und das Gewebe seiner Anschauungen immer wieder zerriß, um neue Fäden einzuweben, das war das Geheimnis seiner unübertrefflichen Anregungskraft. Nie sich abschließend gegen neue Geschichtseindrücke, zugänglich allen Paradoxien der Wirklichkeit, versenkte er sich aber am liebsten nicht in fortgeschrittene Entwickelungsphasen — man hat so-

gar mit Grund behauptet, trotz seinem Verständnis für Leibnitz' Geschichtsphilosophie und Theodizee habe ihm eine richtige Gesamtanschauung geschichtlicher Entwickelung gemangelt —, sondern versenkte sich liebevoll in die Anfangs- und Ursprungsformen, deren unfertiges, ungeordnetes, ungeschiedenes, naives Leben seine stark-sinnliche Phantasie anlockte, und lebte völlig in überwundenen Entwicklungsstufen. Es findet entschieden ein innerer Zusammenhang statt zwischen seinen Lieblingsarbeiten über die älteste Urkunde, den Ursprung der Sprache in Poesie und Musik, über die Volkslieder und zwischen seinem pädagogischen, dem Kinde, dem werdenden Charakter zugeneigten Grundzug: das Interesse an dem Keimen der menschlichen Persönlichkeit, an den Originalpunkten der Individualitäten und Nationalitäten.

Wir stehen hier vor dem großartigsten Vermögen Herders, dem der Reproduktion fremder Volkspoesie. Wer hat je wie er, nicht bloß im „Geist der hebräischen Poesie", auch in den „Stimmen der Völker", im „Cid" sozusagen „die Physiognomie der Komposition und die Seele des Originals" erscheinen lassen? Seine Gabe geschichtlicher Divination, tiefführender Charakteristik, künstlerisch auffassender, alles nachdichtender, in jede Weise und Form sich hinein empfindender Phantasie, vereinigt mit dem zartesten Gefühl und der biegsamsten Empfänglichkeit, hat schon Schlegel gerühmt. Er lebt und webt förmlich in der Atmosphäre der naiven Dichter, liest zwischen den Zeilen, geht beweglich dem Fortschreiten, Springen oder Weiterspinnen der Gedanken nach, kann den Pulsschlag des innern Lebens in Uebergängen, Partikeln und Machtworten abspüren. Andererseits teilt er so das innere Leben derer, für die er das alte Dichtwerk in die Gegenwart zurückrufen will, beherrscht so die Dynamik des Seelenlebens, die Wirkung der Ahnungen und Stimmungen, der Einsichten und Ueberzeugungen auf einander und auf das Handeln, bedenkt so instinktiv die Bedeutung der Form und

Sinnlichkeit, der Inkonsequenzen und unbewußten Reize, die ganze Verwobenheit des Trieblebens, daß er uns den Inhalt der alten Poesie weniger vordenkt als vor- und anempfindet. Herder hatte diese doppelte Fähigheit, das geheime, stille, innere Leben des Schriftwerks und der heutigen Gemeinde herauszufühlen und in Wechselbeziehung zu setzen: ein erstaunliches Anempfindungsvermögen, einen unendlich fein und reich nuancierten Resonanzboden des Gemüts, dessen zarte, leicht anklingende Saiten immer voll die innere Bewegung und Rhytmik der äußeren Erlebnisse und Erfahrungen wiedergab. Der einzigartige Reiz seiner Uebersetzungen liegt gerade in der Form, in einem ungreifbaren Hauch.

Es führt uns das auf das mit seinem Nervenwesen zusammenhängende starke Temperament Herders. Haym redet von der „lyrisch-rhetorisch angelegten Natur“ Herders; „stets ging sein Gefühl mit seiner Logik durch“; „jedes Wort ist gleichsam am lebendig arbeitenden Herzen vorbeigekommen. Daher nicht bloß übermäßig viel Frage- und Ausrufungszeichen, sondern auch pleonastische Wendungen, Selbstunterbrechungen, Gedankenstriche als Zeichen des stockenden und des abgebrochenen Gedankens.“ „Die Herdersche Lebendigkeit ist mehr von der weiblichen Art“. Die ganze nervöse Erregtheit, die pathologische Reizbarkeit, die gestikulierende Lebendigkeit, das naturalistische Sichgehenlassen, „die Schreibart der Geberden und der Reflexbewegungen“ machen durch ihre Unruhe den Leser selbst unruhig. Da nun das Uebermaß seines erregten, reizbaren nervösen Temperaments auf der Kanzel durch die Rücksicht auf Zweck und Ort der Aussprache und durch eine würdige geistliche Erscheinung sowie durchgehenden hohen Ernst in Schranken gehalten wurde, ist die Kanzelwirksamkeit „die glänzendste Seite seines amtlichen Lebens“ geworden, darin sich sein Geist so vorzüglich wirkend fühlte. In seinen Schriften aber schädigt das oft zur Manier und stilistischen Wendung gewordene zufahrende Ungestüm die ruhige Wirkung.

Es erhebt sich nun die Frage: Ist diese geniale ästhetische Veranlagung auch zugleich eine religiöse? Da am Ende alle seine Schriftstellerei und Wirksamkeit in irgend einem Verhältnis stand zu seinem religiösen Beruf, wird seine Originalität irgendwie auf dem religiösen Gebiet sich wiederfinden. Untersuchen wir seine religiöse Anlage! Es ist nicht leicht, eine runde Antwort auf die Frage zu geben: war Herder angelegt auf religiösen Charakter? Denn bei der Durchforschung der Herderschen Lebenszeugnisse wird man durch die neuen immer wieder irre gemacht an den letztgewonnenen Eindrücken. Ist die Frage denn aber überhaupt erlaubt? Ich glaube doch. Es liegt mir ferne, ein Ketzergericht anzustellen aus irgend einem festen Glaubensbekenntnis heraus; Religion ist nicht eins mit Sittlichkeit noch mit Tüchtigkeit; sie ist eine Form, eine Beziehung und Richtung unseres Bewußtseins, die bei den verschiedenen Individuen verschieden stark angelegt ist. Zu dem nun, was Schleiermacher einen „Virtuosen der Religiosität" genannt hat, gehört zweifellos eine durchgehende Innigkeit und Stetigkeit der Beziehung und Richtung auf Gott, ein entschiedenes Ueberwiegen der frommen Anregungen über die vielseitigen Antriebe des inneren Lebens. Aber gerade, wenn ich diesen weiten, subjektiv-formalen Maßstab anlege, kann ich mir nicht verhehlen, daß die religiöse Beziehung bei Herder für ganze Zeiten und zu allen Zeiten für wesentliche Lebensverhältnisse nicht ausschlaggebend, nebensächlich, latent gewesen ist. Mein Vater gewann aus den Aufzeichnungen J. G. Müllers den starken Eindruck, den er also ausspricht: „Diese Natur war eine durch und durch religiöse; das Wesen dieser geistigen Persönlichkeit bestand darin, alle menschlichen Dinge, alle Erscheinungen der Geschichte und Natur stets auf ihren göttlichen Zusammenhang hin zu betrachten; dies Leben hatte von seinen ersten selbständigen Regungen bis zu den letzten ermattenden Aeußerungen kein höheres, heißer verfolgtes Ziel, als die Religion zu säubern

von abgestorbenen Formen der Tradition, sie im höchsten Sinn frei und menschlich zu machen, auf der andern Seite aber der Menschen Gedanken und Empfindungen zu weihen durch die stille Wärme einer ganz anspruchslosen, ganz humanen, aber um so tieferen, im Innersten waltenden Religiosität". Auch Haym urteilt: „Nichts wird uns (aus Müllers Aufzeichnungen) so klar, wie der tief religiöse Grund, die ernste und echte Frömmigkeit Herders". Daß er selten, nur in den heiligsten Augenblicken, aber mit tiefem Ernst über Religion sprach, daß ihn dazu gerade die schlichten frommen Lieder und begeisterten Anschauungen der Natur bewegen, kann nur den Eindruck Hayms bestätigen. Daß er „die dämmernden Gegenden des Glaubens, ja des Aberglaubens, die Religion der Ahnungen und Visionen" immer wieder streift, von der er sich selbst nicht losmachen kann, daß damit ein dunkler, unaufgeklärter Hintergrund seiner Weltanschauung bleibt, das kann diesen Eindruck nicht aufheben, da eben jenes Gebiet der Ahnungen der Mutterboden einer übersinnlichen Betrachtung ist. Dagegen kann diese so wohltuende Gemütsverfassung nicht als durchgehender, fester Grundzug behauptet werden und wenn auch als ursprüngliche Anlage, doch nicht als vorwiegende Haltung seines inneren Lebens. Es ist das besonders der Eindruck der Briefliteratur, zumal des Briefwechsels mit seiner Braut, wo das religiöse Moment eine gar geringe Rolle spielt. Es ist die Erklärung der so durchweg vermißten kindlichen Fröhlichkeit und harmonischen Glücksempfindung. Es zeigt sich das spezifisch religiöse im Unterschied vom ethischen Moment, die Gottesempfindung, das Leben im Glauben und aus Glauben, mehr als Anempfinden, Nachempfinden, Reaktion gegen die Eindrücke des Unendlichen, Uebermenschlichen, Erhabenen in der Natur zumal, in Poesie und in Persönlichkeiten, denn als eine selbsteigene Aktivität und Energie, die stets mitwirkte, wo Lebensimpulse wirken, eine mehr passive als aktive Lebendigkeit. So versagt die Religion auch in den

schwersten Zeiten der Verstimmung ihre Heilkraft und fehlt ihm der Friede, der das Siegel der religiösen Stetigkeit ist. Ganz niederschlagend wirkt, im Vergleich mit den Erinnerungen Müllers an seine Zeugnisse von Gottes freier Gnade und den Wert kindlichen Glaubens, der Tenor seiner Selbstbekenntnisse im Reisejournal.

Es beginnt mit dem bei aller Uebertreibung des Affekts bezeichnenden Satz: „Ein großer Teil unserer Lebensbegebenheiten hängt vom Wurf von Zufällen ab. So kam ich nach Riga, so in mein geistliches Amt, so ward ich desselben los". Gewiß, das ist das Urteil eines Verstimmten, mit sich selbst Unzufriedenen; aber zu Grunde liegt doch etwas Richtiges: nicht der innere, unausweichliche Beruf und Drang einer Grundrichtung, einer alle anderen Interessen überbietenden Richtung seiner Seele hat ihn in das Predigtamt geführt. Damit soll nicht gesagt sein, daß er unaufrichtig gewesen und eine Lüge gelebt auf der Kanzel; nein, gegen solchen Vorwurf schützt ihn vortrefflich Haym: „Derjenige muß von der elastischen Gefühlsenergie dieses Mannes noch nicht eine Ahnung haben, der ihn sich vorstellt als gepeinigt von dem Widerspruch zwischen seinen tiefsten Ueberzeugungen und seinen kirchlichen Amtspflichten". Er war in dem Augenblicke, da er von religiösem Leben zeugte, ganz davon erwärmt; aber das war eine, ich möchte sagen, musikalische Gestimmtheit, die sofort wieder einer seis moralischen seis ästhetischen Platz machte. Man lese nur etwa Briefe, die unmittelbar vor dem Gang auf die Kanzel geschrieben sind, und staune über die vorzüglich so charakterisierte „elastische Gefühlsenergie" und verstehe aber auch, was mich bedenklich macht, ihm eine „durch und durch religiöse Natur" zuzusprechen! Man kann ja von den meisten religiösen Menschen sagen, daß ihre Religiosität regelmäßig Zeiten der Flut und Ebbe hat, bei wenigen einen wesentlich gleich bleibenden Strom darstellt; zu diesen wenigen gehörte jedenfalls Herder nicht bei aller Intensität momen-

taner religiöser Empfindung. Jeder Prediger, der aufrichtig gegen sich selbst ist, hat mit Herder zu klagen über die „ewige Predigerfalte“, über den den inneren Drang übersteigenden Zwang zu religiösen Zeugnissen; aber Herder erinnert sich bitter an die Momente, da er sich auf der Kanzel „brüstete“, da sein lautes Zeugnis mit seinem inneren Zeugnis in Widerspruch stand. Es bedarf eben der Predigerberuf mehr als eines religiösen Stimmungslebens, das als solches steten Schwankungen unterworfen ist; es bedarf eines festen religiösen Rückgrates, das solchen Schwankungen des Gefühls einen Rückhalt an objektiven Gewißheiten gibt.

Schön und ergreifend sind die weichen Gemütstöne bis hin zum erhabensten Sentimentalismus, die Herder anzuschlagen vermag; aber selten sind die herben, spröden, durchschlagenden Entscheidungen, die den Unglauben, das Mißtrauen, die Ungeduld, die sittlichen Schwankungen als Unrecht gegen Gott, als Sünde strafen. Wir gehen bei der Beurteilung der religiösen Anlage zu einseitig von der subjektiven Form der Religion aus, während sie als Wechselbeziehung des absoluten und endlichen Geistes wesentlich ein Moment der Offenbarung, eine objektive Realität voraussetzt, die als vis-à-vis empfunden wird. So wird auch die Stärke der Frömmigkeit nicht allein zu messen sein an der Intensität des subjektiven menschlichen Gemütslebens, sondern ebenso wesentlich an der Stetigkeit und Uebermacht des objektiv hereinragenden göttlichen Lebens. Es ist der Frömmigkeit das Bewußtsein eines überweltlichen Moments wesentlich — „die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang“, und der wahre Predigtantrieb ist ein Ueberwundensein von dieser objektiven Macht: „Die Propheten sprachen Gesichte“.

Wenn wir aber gar der Religion wesentlich achten die Beurteilung von Welt und Selbst unter der Idee Gottes, führt uns das auf die größte Schwäche der Herderschen Anlage. Zwar hält ein starker Zug zum Moralismus dem Ansturm seines

ästhetischen Anempfindungsvermögens meist stand. Wir finden bei ihm durchgehend eine zarte sittliche Reizbarkeit, eine moralische Empfindsamkeit, ein Gefühl für Menschenwürde und Achtung vor dem göttlichen Ebenbild, die höchst wohltuend sind. Vor der Tugend macht im normalen Zustand seine Skepsis Halt; sein Verhältnis zu Frauen ist bei aller Anziehungskraft seines weichen, liebewarmen Benehmens stets gehalten durch sittliche Würde und Achtung. Er hatte darin ein natürliches Maßgefühl, das mit seiner sinnigen Feinfühligkeit verwandt und verbunden war. Da finden wir nie eine Freude am Cynischen, einen Kitzel des Zweideutigen, fühlen uns stets sicher und in bester Gesellschaft. Sittliche Bildung der Einzelnen und der Menschheit, Adelung der Menschennatur durch Entkräftung der Gemeinheit, edle Humanität erstrebte er mit aller Treue, deren seine große, edle Seele fähig war.

Sie werden sich nun zwar wundern, aber doch kein engherziges geistliches Aburteilen dahinter suchen, wenn ich im Unterschied von Haym in der Schwäche und Unbestimmtheit seiner religiös-sittlichen Welt- und Selbstbeurteilung den innersten Grund aller seiner Schwächen, den Grund auch dessen finde, daß er im späteren Alter sich verarmend und unselig fühlte. Haym beschreibt Herders Moralismus als zarte Reizbarkeit, als Empfindsamkeit, als Zartgefühl, kurz als Regsamkeit moralischer Reaktionen; andererseits hat er durch die ungeschminkte Darstellung seines Helden bei nicht wenigen den abstoßenden Eindruck dessen nur verstärkt, was man als Unliebenswürdigkeit, als Mangel an Selbstüberwindung, Disziplin und Charakterfestigkeit zu beurteilen gewöhnt war. Es genügt, wenn ich nur die Aufzeichnung im Register wiedergebe: „Neigung zu Widerspruch, Spott und Invektiven, krankhafte Reizbarkeit, Unruhe und Unzufriedenheit, Tadelsucht, Heftigkeit, Unschlüssigkeit, Mangel an Festigkeit, zu weich zu Kampf und Polemik“ und versichere, daß hinter diesen Titeln die peinlichsten Szenen sich verbergen, die naturgemäß

von weniger billigen Beurteilern, z. B. dem Jesuiten Sebastian Brunner, als Proben charakterloser, selbstsüchtig kleinlicher, unmännlicher, weicher Sentimentalität verwertet werden. Wir wollen uns gewiß den Genuß seines Edelsinns und seiner natürlichen Güte nicht rauben lassen durch die vielen Erfahrungen seiner Haltungslosigkeit und Weichlichkeit und mangelnden Selbstzucht, die er nie mit Erfolg und nie auf längere Dauer bekämpft. Aber wir müssen urteilen: Sein Moralismus war mehr Sache des Gefühls als des Willens, am wenigsten aber Wirkung der Zucht, wie sie eine lebendige, stetige Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes bewirkt.

Damit deckt sich der von positiv christlicher Seite gemachte Vorwurf, daß er die Sünde ignorierte. Das ist in der Tat ein Mangel seiner Anlage, der mir in seinem Leben auf Schritt und Tritt begegnete. Es ist geradezu erstaunlich, welche Scheu Herder vor dem allerdings abgegriffenen Wort „Sünde" und welches Unvermögen er zur Buße hatte. Er gehörte auch nicht zu den sogenannten „moralischen Naturen", denen diese Begriffe meist keine kardinale Bedeutung gewinnen. Das Leben stellte unsern Helden an manchen Wendepunkt, wo die „Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes", wäre diese Idee etwas Lebendiges, objektiv Uebermächtiges gewesen, die Erfahrungen der Sünde und Buße hätte hervorrufen müssen. Es ist bezeichnend, wie er auf den Zusammenbruch seines Rigaer Lebens, dem er sich kurz entschlossen durch einen plötzlichen Aufbruch entwand, zurückschaut im Reisejournal. Er meint, seine Selbstbesinnung koste Tränen, Reue, Herauswindung aus dem Alten, Selbstverdammung; denn bis auf seine Tugend, sonst offenbar der feste Punkt seines Selbstbewußtseins, sei er nicht mehr mit sich zufrieden gewesen, habe sie für nichts als Schwäche angesehen, für einen abstrakten Namen, den die ganze Menschheit von Jugend auf realisieren lerne. Er gesteht sich also zu Zeiten die eigene Schuld an seinem Mißgeschick, aber er bedeckt sie sofort wieder durch Veränderung der

Situation und des Handelns; er hält dem Selbstgericht nicht stille und gelangt so nicht zu dem erlösenden Bewußtsein der göttlichen Gnade. Ein pelagianisch-optimistischer Zug der Selbstzufriedenheit, des Vertrauens auf das natürliche moralische Wesen geht durch sein ganzes Leben hindurch trotz der „strebenden Unruhe" und immer neuen Qual kritischer Zersetzung seiner bisherigen Resultate: „Gewohnheit, Sitte, Instinkte, ruft er im Reisejournal, „sind in einem Reich sein gesunder Zustand". Immoralität ist Degeneration, Abnormität. Bei dieser Grundanschauung fehlt alles innere Verständnis für die Lehre von der Erbsünde; auf ihr fußt später die giftige Feindschaft gegen Kants „radikales Böse". Die Sünde als Mangel, als Abwesenheit der natürlich guten Instinkte, die eigene Verkehrtheit als vereinzelte Verirrung, Untreue gegen das eigene tugendhafte Wesen — dieser optimistische Moralismus vermag eine tiefreligiöse Auffassung der Sünde als einer widergöttlichen, natürlichen Macht nicht zu gewinnen. So ist denn auch der reuevolle Rückblick im Reisejournal nur Mißfallen an der Verunzierung des eigenen, sittlichen Wesens, aber keine Selbstverurteilung vor dem Gericht eines überweltlichen, objektiven Richtens.

Zu erklären ist nun dieser Mangel nicht lediglich aus einem Fehler seiner Erziehung, aus der früher aufgewiesenen eigenartigen, trotzigen Selbstbehauptung gegen den Druck, der auf seiner Jugend lag; er erklärt sich zum Teil aus seiner überreichen Natur: es ist die Kehrseite seines Subjektivismus, seiner anempfindenden Einbildungskraft, seiner Vielseitigkeit und elastischen Gefühlsenergie, daß ein fester, stiller, überwältigender Eindruck einer objektiven Macht nicht haften konnte. Gibt es darin nicht Verschiedenheit der Anlagen? Jesus hatte den reichen Jüngling lieb und sprach doch: „Schwerlich wird ein Reicher ins Himmelreich kommen. Selig sind, die geistlich arm sind." Starke Selbstbeurteilung und starkes, bleibendes Bewußtsein der Gnade bedingen sich gegenseitig.

Herder aber erreichte bei allem Eudämonismus, bei allem Sehnen nach Glückseligkeit nie die heitere Fröhlichkeit und Friedlichkeit eines Matthias Claudius, den er beneidete um sein in Gottes Gnade sicher ruhendes Herz. Wir stehen hier vor den schwersten Rätseln der Menschenschicksale, die doch wesentlich in ihrer ganzen Anlage beschlossen sind. Es ist kein engherziges Richten, sondern ein wehmütiges Miterleben dieses bei allem Reichtum zerrissenen, unharmonischen Lebens, was uns schließen läßt: die Tragik dieses Lebens war, daß es so angelegt war, daß es nie völlig Bankerott erklärte, um völlig vom Kapital der Gnade zu leben.

Aber das soll nicht unser letztes Wort sein über Herders Originalität, sondern dankbares Staunen über den seltsamen Reichtum seines Gemüts. Seine ganze Genialität liegt in der Lebendigkeit seiner Ahnungen tieferer Geheimnisse. Wir wissen von J. G. Müller, wie Herder Freude hatte am Außergewöhnlichen, rechnete mit der Möglichkeit wunderbarer Vorkommnisse, noch in Weimar meinte, „es fehle uns nur Ruhe und Einfalt, um auch wie Christus mit Wesen höherer Welt Umgang zu haben“. Seine Ahnungen schließen sich an an die einfache Empfindung des Morgenhauchs, an andächtige Versenkung in den Reichtum der Natur, an sonderliche Träume. Das ist ja nun noch ganz auf der Grenze des ästhetischen, dämmernden Helldunkels; aber es bekundet eine innere Gestimmtheit, der die kahle Verständigkeit, die Aufgeklärtheit über alle Welträtsel am wenigsten genügen kann. Durchgehend bezeugt sich sein Interesse an den verborgenen, geheimnisvollen Ursprüngen des Lebens, und mit heiliger Scheu lauscht er im Angesicht der Morgenröte. Das Unmeßbare, Unvernünftige, die verworrenen Fäden des unbewußten Lebens fesseln ihn, nicht bloß mit Neugierde, sondern auch mit der Ahnung der Nähe der Gottheit. Etwas vom festesten Bestande seiner religiösen Anschauung ist darum der Vorsehungsglaube, dem er selbst bis in sein Traum-

leben nachgeht. Es ist wahr, dieser Glaube nimmt nicht selten die Abart des Fatalismus an, wie in dem öfters zitierten Eingang seines Reisejournals; und das Schaudern vor dem Erhabenen ist oft mehr der sinnlichen Reizbarkeit als der religiösen Innigkeit zuzuschreiben. Allein dies eigentümliche, ahnungsvolle, tiefsinnige Weben im Mysteriösen ist gewiß der Mutterboden des lebendigen Glaubens wie des Aberglaubens! „Gefühl für Erhabenheit ist also die Wendung meiner Seele: darnach richtet sich meine Liebe, mein Haß, meine Bewunderung, mein Traum des Glücks und Unglücks, mein Vorsatz, in der Welt zu leben, mein Ausdruck, mein Stil, mein Anstand, meine Physiognomie, mein Gespräch, meine Beschäftigung, Alles! Wie kann mich ein Unglück, eine Träne im Auge meiner Freundin rühren! Wie ist die Entfernung in mir so mächtig! Daher eben auch mein Geschmack für die Spekulation und für das Sombre der Philosophie, der Poesie, der Erzählung, der Gedanken. Daher meine Neigung für den Schatten des Altertums und für die Entfernung in verflossene Jahrhunderte. Meine Neigung für die Hebräer als Volk betrachtet ... Daher meine frühe Bestimmung für den geistlichen Stand, dazu freilich lokale Vorurteile meiner Jugend viel beigetragen, aber ebenso unstreitig der Eindruck von Kirche, Altar, Kanzel und geistlicher Beredsamkeit, Amtsverrichtung und geistlicher Ehrerbietung. Daher meine ersten Reihen von Beschäftigungen, die Träume meiner Jugend von einer Wasserwelt, die Liebhabereien meines Gartens, meiner einsamen Spaziergänge, mein Schauder bei psychologischen Entdeckungen und neuen Gedanken aus der menschlichen Seele, mein halb verständlicher, halb sombrer Stil, meine Perspektive von Fragmenten, von Wäldern, von Torsos, von Archiven des menschlichen Geschlechts — Alles! Mein Leben ist ein Gang durch gotische Wölbungen oder wenigstens durch eine Allee voll grüner Schatten: die Aussicht ist immer ehrwürdig und erhaben, der Eintritt aber eine Art Schauder ..." Nichts gibt

einen tieferen Einblick in das innere Gewebe dieses einzigartigen Gemütslebens als diese eigenhändige Zusammenfassung seiner scheinbar verschiedensten Strebungen und Führungen zu dem Einen Grundton: Weben im Mysterium, in das er zeitlebens tiefer einzudringen sich getrieben fühlt. Dieser Grundton klingt auch durch seine Predigten hindurch und ist das Ergreifendste darin: niemand weiß mit geringeren Mitteln durch die ungesuchte Farbengebung so zu rühren und ergreifen wie er, weil er selbst ergriffen war von dem geheimnisvollen Walten der Gottheit. — Und darin liegt die Originalität auch seiner religiösen Anlage.

IV. Herder und Goethe, ein notwendiger Gegensatz.

Mit der gereiften Originalität, die sein Reisejournal uns enthüllt, und als berühmter Literarkritiker trat Herder dem jungen Goethe in Straßburg entgegen und gewann im Sturm sein volles Herz. Im 10. Buch von Dichtung und Wahrheit hat er uns das in überzeugendster Weise geschildert. Herder erschien ihm wie der Führer des neuen Deutschland, als der Befreier des Genies von den dürren Regeln der Aufklärer, des deutschen Geistes von der französischen Fremdherrschaft. Durch ihn lernte Goethe Shakespeare und die englische Literatur kennen, die Bibel verstehen als Dichtwerk; durch ihn ward er ein deutscher Dichter, frei von französischen Gewohnheiten; mit ihm vereint schrieb er „die Blätter von deutscher Art und Kunst", redete er in dem neuen Kraftstil der Sturm- und Drangzeit. „Daß die Dichtkunst eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbteil einiger fein gebildeter Männer", lehrte der Meister ihn und stellte ihn so auf die Bahn seiner großen, freien deutschen Kunst. In neidloser Anerkennung seiner nicht immer liebenswürdig geltend gemachten Fähigkeiten zur Anregung und Bildung vielseitiger Charaktere holte sich Goethe 1776 den einstigen Straßburger Freund und Mentor, der mit seelsorgerlicher Strenge sein inneres Leben kontrolliert hatte, in seine Nähe, in eine seiner geistlichen Begabung wie seinen allgemeinen pädagogischen und ästhetischen Trieben entsprechende Stellung. Aber kaum in Weimar angelangt, sah sich der neue Oberpfarrer genötigt, seine eignen Wege zu gehen:

ausmacht: daß sie überall Gesetz und organischen Zusammenhang suchen und sehen, auch die Menschen und Nationen, zwar in ihrer Individualität, aber immer als Glieder in der Reihe der Naturgeschöpfe auffassen, gerade darin fand er die ungeteilteste Zustimmung des großen Dichters und begeisterten Naturforschers, der einmal im Entzücken über die Gesetzmäßigkeit der Natur ausrief: „Hier ist Notwendigkeit, hier ist Gott!" Und so treibt Goethe Herdern immer wieder zur Weiterarbeit; so überschickt er ihm den Fundbericht über den Zwischenknochen, der den Tatbeweis für Herders Annahme der gliedlichen Zusammengehörigkeit der Menschen mit den anderen Naturgeschöpfen liefern soll; so beeinflußt er auch die Sprache Herders, der unter seiner Einwirkung z. B. die „schaffende Natur" wie ein persönliches Wesen anredet, wovon freilich vor dem Druck wieder viel verwischt wurde: wie Suphan meint, weil der Geistliche nicht reden durfte wie der Dichter des Faust. Aber nicht bloß der erste Erguß seiner Naturandacht — der ganze Geist des Buches ist faustisch, in seinem Hohn auf die Afterweisheit des Jahrhunderts, in dem Andrängen gegen die dem Erkennen gesetzten Schranken, in dem Wühlen nach dem Einen und Allen, das die Welt im Innersten zusammenhält. – Umgekehrt aber darf Suphan wieder das Faustfragment von 1790 „die in Italien ausgereifte Frucht des Zusammenlebens mit Herder" nennen, „die Frucht der mit ihm gemeinsam errungenen Anschauung von Gott und seiner Natur". Ganz besonders aber das für Herder gedichtete Seitenstück zu den „Ideen", „die Geheimnisse", sind ein Denkmal dieser Einheit in den Hauptpunkten. „Die Menschheit auf ihrem Wege zum Göttlichen hin; jede Religion eines gebildeten Volkes in ihrem reinsten Zustand eine Blüte der Humanität; anspruchslos werktägige Liebe das sittlich Höchste, wozu der Mensch sich erheben kann, das wahrhaft Göttliche in ihm; das Kreuz mit Rosen umwunden — das alles liegt im Gang und Zuge Herderscher Gedanken und Gefühle". „Jetzt, in dieser Periode, ist der Name

der Humanität, in welchem Herder den Adel der Menschennatur, das Gottesebenbildliche seines Wesens zusammenfassen wollte, auch Goethes Ideal". Als Zeugnis hierfür wird die unter Herders regster Teilnahme vollendete „Iphigenie" zu betrachten sein mit ihrer „alle menschlichen Gebrechen sühnenden reinen Menschlichkeit". – Wie anziehend weiß uns dann der Sprachforscher die beiden Dichter bei der letzten Feilung ihrer formvollendeten Dichtungen als „folgsame Schüler" von einander zu zeigen! Bei Herder die Zartheit seines musikalischen Empfindens, seines Gefühls für den Wohllaut, bei Goethe das ungetrübte Auge für Klarheit und Ordnung des Zusammenhangs, bei beiden das unbedingte Vertrauen zu der gleichen Grundstimmung — das alles machte sie zu einzig geeigneten Korrektoren der beiderseitigen höchsten Erzeugnisse.

Ja, in dieser Zeit, da sich die Kluft nicht fühlbar machte, waren sie so recht auf einander angewiesen, sich zu ergänzen zum höchsten, das ihnen zu erreichen bestimmt war. Wie klar erkannte das Goethe: „Ich fühlte mich zu sinnlichen Betrachtungen der Natur geneigter als Herder, der immer schnell am Ziel sein wollte, die Idee ergriff, wo ich kaum noch einigermaßen mit der Anschauung zustande war, wie wohl wir gerade durch diese wechselseitige Aufregung uns gegenseitig förderten". „Niemals in der Tat", fährt Suphan fort, „hat sich Beobachtung und Idee, hat sich Schauen und Sinnen schöner ergänzt". So wird jeder vom andern, Goethe als gründlichster Beobachter, Herder als ahnender Vorausnehmer der Ergebnisse, neidlos anerkannt. Und wiederum in der Gestaltung ihrer Entdeckungen ergänzen sie sich vortrefflich. Goethe hat selbst gesagt: „Herder ist eine musikalischere Natur als ich" und Suphan läßt sich durch diese Bemerkung auf einen Unterschied im innersten Wesen der Männer führen: „Stellen wir uns Goethe vor, so ist das Nächste, wie er uns mit seinem Auge sonnenhaft anblickt. Für seine Naturforschung, für seine Kunst ist bezeichnend, wie er von sich sagt: „Ich lasse das Auge

licht sein; ich sehe mit reinem Auge". Herders Auge war verschleiert. Sein Organ ist das Ohr, sein Hauptsinn der innerlichste aller Sinne. Ihm eignet etwas von der Feinheit des Gehörs, die er an den Naturvölkern rühmt."

Was Wunder, wenn Karoline Herder über sie schreibt: „Ihr beide geht, wie zwei Genien der Menschheit, zu einem Ziel!" Die Hauptlinien ihrer Gedankenharmonie aber zeichnet Suphan uns auf: „Die Gottheit offenbart sich in unzähligen organischen Kräften; die Natur bringt nach einem Typus, den sie auf das Mannigfaltigste gestaltet und umgestaltet, das vielartige Leben hervor; sie beobachtet bei ihrem Schaffen eine Art Kompensationsverfahren, indem sie gebend versagt, versagend gibt, Vorzüge mit Mängeln in ein ausgleichendes Verhältnis setzt. Das natürliche All ist zu groß, um von uns begriffen werden zu können; nur die Organe aller Wesen zusammen mögen es erfassen und genießen". Auch das ist ihr gemeinsames Bekenntnis, was Herder sagt: „Wer seinen Sinnen nicht traut, ist ein Tor und muß ein leerer Spekulant werden". Und endlich war Herder Goethes Lehrmeister in dem gemeinsamen Gottesbegriff, den er selbst durch eine naturfrohe, dichtende Auslegung des spinozistischen „Ein und Alles" gewonnen hatte: „es ist ihm wie Goethe Ernst mit der Gott-Natur!"

Gewiß, wenn man dies harmonische Zusammenwirken der Begründer unserer zweiten deutschen Renaissance von solchem feinsinnigen Bewunderer sich vorführen läßt, dann möchte man den nachherigen immer weiter klaffenden Bruch wie Suphan mit schmerzlichem Bedauern als etwas Kleines und Unerquickliches betrachten, das kein Anrecht habe auf Nachwirken in der weiteren Entwickelung. Dann möchte man Haym völlig zustimmen, der im Rückblick auf die Entstehungszeit der „Ideen" sagt: „In der Verehrung der weisen und schönen Notwendigkeit, die in Natur und Geschichte walte, in seinem spinozistischen Gottesglauben, in der Würdigung des

Gesetzes der Humanität, in seinem Preise der Griechen mit ihrem „unübertriebenen und nichts übertreibenden Gefühl für das Wahre und Schöne aller Art“ war er bei der Reife der Männlichkeit, auf einer Höhe des Leistens und Könnens, bei einer Gestalt seines inneren Menschen und damit bei einer Befriedigung angelangt, bei deren Betrachtung man um so lieber verweilt, weil ihm nicht vergönnt sein sollte, sie dauernd festzuhalten“. In einem gewissen Gegensatz zu dieser Auffassung möchte ich nachzuweisen suchen: Dieser Bruch war nicht bloß, — was beide Herderforscher überzeugend nachweisen — in einem tiefen Gegensatz beider Naturen begründet, der auch in der Blütezeit ihrer Freundschaft nur versteckt war, also keineswegs allein durch Herders kleinlich griesgrämiges, eifersüchtiges, launisches Benehmen oder gar nur durch äußerliche Veranlassungen, etwa Rücksicht auf das ihm bloß äußerlich anhängende Priesterkleid bedingt; sondern die nach dem Bruch wiederkehrende strebende Unruhe und Unbefriedigtheit Herders, sein Rückfall in inneren Zwiespalt, sein Verzicht auf harmonisches Zusammenwirken mit den in der Welt der schönen Harmonie sich abschließenden großen Dichtern, dieser Bruch, der sein Leben verarmte und so wehmütig ausklingen ließ, war doch zugleich, wie Treue gegen seine Natur, so auch Konsequenz seiner freilich nur ahnend und unsicher behaupteten Stellung im Christentum.

Italien gerade, wohin Goethe den Freund dirigiert hat, damit er dort wie er selbst sich verjünge in „der Schönheit und Künste Vaterland“ und in dieselbe Lebensluft mit ihm eingehe, Italien sollte den Unterschied beider zu Tage bringen. Die Briefe Herders aus Italien lassen erkennen, „welche nie ganz zum Schweigen gebrachten Vorstellungen und Empfindungen im geheimen dies Verhältnis fortwährend bedrohten und belagerten. Es war das Gefühl, daß Goethe etwas für sich zurückbehalte, was in die Freundschaft nicht mit aufgehe, daß er der zuverlässigste Freund — aber daneben ein unbe-

rechenbarer Dichter, der edelste Mensch — aber daneben der Herr Geheimerat von Goethe sei" (Haym). Es war aber noch mehr: es war der tiefe Gegensatz der Eindrücke, die beide in Italien empfingen, die entgegengesetzte Wirkung, die jener Kunsthimmel in Beiden hervorbrachte, daß „jener in Italien eine zweite Jugend erlebte, dieser aber gerade dort findet, er sei alt geworden". Meinte Goethe zuerst, daß der Freund „viel menschlicher" reise als er selbst, mit „guter Art und reingewaschenem Auge" so vielfach sehe; blieb er auch nachher, als Herder widrigen Reiseerfahrungen unmännlich und unentschlossen seine gute Laune opferte, der mildeste Entschuldiger seiner „Zartheit und Nachgiebigkeit" — Herder empfand scharf und moralisch, was seine Auffassung und Empfindung von der Goethes trennte. Dieser lebte ungeniert, an keine Gesellschaftspflichten gebunden, als „Künstlerbursche" im freien Element des Kunst- und Menschengenusses; er hatte aus seiner eigenen Erfahrung heraus geurteilt, es werde dem Freunde erst dann in Italien recht wohl werden, wenn er zu lieben anfange; er hatte dies Lieben geübt mit derselben Freude an der bloßen schönen Form, die er der Natur und Kunst gegenüber empfand. „Auf mich", beruhigte Herder seine besorgte Gattin, „macht Italien nun einmal den ganz entgegengesetzten Eindruck". Von keiner Frau fühlte er sich gefesselt als von der Vestalin Angelika Kaufmann, deren ganzer Reiz ihre schöne Innerlichkeit war, die ihm Repräsentantin schien „jener von aller Buhlerei mit dem schönen Schein abgewandten, nur auf Natur und Unschuld, auf reine Sittlichkeit und sittliche Menschlichkeit gerichteten Empfindungsweise". So führt ihn die Reaktion gegen die Sinnlichkeit, die sich ihm von außen aufdrängte, zu ätherisch-unsinnlicher Gestimmtheit, zum brennendsten Heimweh nach der einzig Geliebten und nach der Häuslichkeit. „Ich fühle es, Buhlereien schicken sich nicht mehr für meine Jahre, und sie sind mir durch die Umstände meiner Reise ganz fremd geworden. Wo alles sinnlich ist, wird man

unsinnlich; man sucht mit seiner Seele etwas, das man mit den Sinnen nicht findet". So wird er gewahr, daß er ein „so kunstloser Mensch" ist.

Eine erschöpfende Parallele gibt uns Haym von der Art, wie beide sich zum „Vaterland der Künste" stellten, von der abstrakten Freude an der sinnlichen Schönheit bei Goethe, von der kritischen Stellung dazu bei Herder: „Goethe war nach Italien als in die rechte Heimat seines Geistes gekommen. Natur wie Kunst hatten beide dazu beigetragen, sein Gemüt auszuweiten und alle Falten herauszuplätten. Alles, was von Anschauungs- und Gestaltungskraft, von Sinnlichkeit und Genußfähigkeit in ihm lag, hatte der italienische Aufenthalt zu voller Entwickelung gebracht; er war sinnlicher und mehr als bisher Künstler geworden. Bei Herder gerade umgekehrt. Seine Sinnlichkeit und seine Empfänglichkeit für die Schönheit der Form als solche war niemals sehr entwickelt. Wie wenig, das erfuhr er jetzt zu seiner eigenen Ueberraschung. Wie um sich vor dem unbehaglichen Gefühl dieser seiner Unzulänglichkeit zu retten, warf er sich mit doppelter Stärke auf die in ihm so kräftig entwickelte Empfindung des Sittlichen. Er hatte mit diesem Organ auch die Gegenstände der Kunst zu packen, hatte ihnen, von der Oberfläche der Form in die Tiefe strebend, die Seele abzugewinnen versucht. Allein, weder Zeichner noch Anatom, hatte er ihnen viel mehr von seiner eigenen Seele geliehen, die Gestalten mehr gedeutet als ausgelegt. Es war eine große Enttäuschung für ihn, als er in Neapel die mimisch-plastischen Künste der Madame Hardt sah. Wie Schuppen fiel es ihm von den Augen. Er sah hier, wie der schöne Schein sich ohne sittliche Seele herstellen lasse, sah, „wie entfernt man vom wahren Sentiment jeder edlen Art doch so ein glücklicher Affe sein könne". Je mehr Ansprüche an seine Sinne gemacht wurden, desto argwöhnischer gegen die Kunst und desto unsinnlicher wurde er".

Nehmen wir nun noch hinzu, daß für seinen unsinnlichen

protestantischen Geist der Pomp des Katholizismus keineswegs anziehend war, die mit feiner Beobachtung ästhetischer Wirkungen veranstalteten Zeremonien am Weihnachtsfest z. B. ihm „Pfützen aus einem toten Meer" schienen und mit Sehnsucht nach dem heiligen Abend hinter der Stadtkirche erfüllten, beachten wir, daß er keineswegs in der Bewunderung der reinen Antike so aufging, daß er nicht bald nach der Heimkehr mit Lust und Liebe sich den nordischen und deutschen Gestalten der Mythologie und Sage widmen konnte — so finden wir in Italien so ziemlich alle Keime späterer Scheidung ihrer Anschauungsweise zusammengeschlossen.

Nur allmählich brechen diese Keime auf bei bestimmten Veranlassungen. Zunächst dauerte die Intimität fort, wie denn Goethe sich um des Abwesenden Familie, dann um sein Verbleiben und um die Verbesserung seiner Lage in Weimar die unbestreitbarsten Verdienste erwarb. Sie überdauerte auch die von Italien mitgebrachte Abneigung Herders gegen den künstlerischen Egoismus Goethes, der nach Herders Empfindung „wie ein Gott im All der Natur . . . auch seine Freunde und was ihm vorkommt, bloß als Papier ansieht, auf welches er schreibt, oder als Farbe des Paletts, mit dem er malet." Wohl spürt Herder fortan, daß Goethes Genius nicht der seine; aber er gestattet ihm stillschweigend eine gewisse Ausnahmestellung, verlangt von dem Künstler und Dichter kein engeres Verhältnis und handelt nach seiner Frau Meinung, die er doch durchaus nicht gelten läßt: „Er lebt eben wie ein Dichter mit dem Ganzen oder das Ganze in ihm, und da wollen wir als einzelne Individuen nicht mehr von ihm verlangen, als er geben kann." Andererseits opfert Goethe der alten Freundschaft manche Blüte seiner künstlerischen Meisterschaft. Gerade in dem Punkte der entscheidenden Differenz zwischen den beiderseitigen Naturen fügte sich bereitwillig, „blindlings" der Künstler dem nicht künstlerischen, sondern moralischen Urteil des kritischen Freundes. Daß nichts dem ethischen, un-

sinnlichen Empfinden Herders, der „allen Buhlereien" abgesagt hatte, antipathischer sein konnte als die römischen Elegien und venetianischen Epigramme, daß der streng moralische Prediger „dies Stück von Goethes nunmehriger Existenz zwar in der Wirklichkeit duldend übergehen, schonend zudecken, aber unmöglich billigen", am wenigsten dessen Idealisierung und öffentliche Ausstellung als berechtigt anerkennen konnte, — wer möchte darin eine engherzige, kleinliche Auffassung finden und ihm die Genugtuung nicht nachempfinden, daß der Freund seinen Bedenken stattgab?

Häusliche Sorgen Herders gaben dem Verhältnis den ersten, unüberwindlichen Stoß. Die Erziehung der Söhne brachte den dürftig besoldeten, durch viele Krankheiten, durch Aufnahme einer hinsiechenden Schwester belasteten Familienvater in große ökonomische Klemme. Als Frau Herder sich in dieser Lage hinter ihres Mannes Rücken an Goethe wandte, um ihm in heftigster aufgeregtester Weise die Ehrenschuld des Herzogs und seine eigne Verpflichtung, für Herders Auskommen zu sorgen, aufzurücken, da erwiderte ihr der verletzte Anwalt des Herzogs in ebensolcher Gereiztheit: er deckte mit nüchternster Klarheit ihre Rechenfehler auf, wies ihre Einbildung, als ob sie allein Begriffe von Ehre und Gewissen habe, entrüstet zurück und legte den Finger hart auf den wunden Punkt in Herders ganzem Verhalten zu Herzog und Hof: daß er forderte, wo er nicht liebte, „den Beistand von Menschen suchen mußte, deren Zufriedenheit zu befördern er keinen Beruf fühlte". Ueber diese schlimmen gegenseitigen Vorwürfe kam man nicht mehr hinaus. Wir begreifen es von Goethes Seite ohne Schwierigkeit – nicht aber auch von Herders Seite?

Er befand sich in einer unverschuldeten Notlage, wie sie dem Glückskind Goethe nie nahe getreten war. Seine Frau vertrat die moralischen Rechte ihres in des Herzogs Dienst sich aufzehrenden Mannes, sorgte um die zur Erziehung ihrer Kinder erforderlichen, vom Herzog allerdings versprochenen

Geldmittel. Wie sollten beide die Kühle verstehen, womit Goethe ihren erregten Elternherzen begegnete? Wie sollten sie sich zur Dankbarkeit gestimmt fühlen, als allerdings äußerlich für die Söhne gesorgt wurde, aber in einer möglichst billigen, für ihre Entwickelung unvorteilhaften Weise? Man muß sich also wohl hüten, allzu einseitig das zweifellose juristische und formale Recht Goethes zu betonen, und man muß zu Herders Gunsten noch das Mißtrauen in Rechnung ziehen, womit er Goethes gesamte Stellung zu Häuslichkeit und Erziehung betrachtete. „Die Willfährigkeit gegen die herzoglichen Absichten gilt ihm mehr, als das elterliche Recht, über die Zukunft der Kinder frei und nach eignem Ermessen zu bestimmen". Das war aber für einen so ganz in der Erziehungsaufgabe aufgehenden Mann wie Herder, für einen so rührend um die Gesinnungsbildung seiner Kinder besorgten Hausvater eine tiefeinschneidende Frage. Herder empfand es überhaupt bitter, daß Weimar „der heilloseste Ort für die Erziehung der Kinder" war, und wir begreifen das Urteil, wenn wir, etwa an der Hand der übermütigen „Ratsmädelgeschichten" Helene Böhlaus, bedenken, daß die Gesellschaft, die die Heranwachsenden in ihre Mitte aufnahm, überwiegend unter dem Einfluß des Goetheschen Geistes stand, freilich nur, wie er „in der Lebensansicht und Lebenssitte des weimarischen Hofes oft eine sehr trübe, wo nicht frivole Gestalt annahm." Gerade der begabteste Sohn August, Goethes Pate, den Goethe an sich gezogen hatte, den der ganze Hof verwöhnte, machte den Eltern die meiste Sorge: er war dem Vater entfremdet, weil er in das zerstreute, schöngeistige Wesen hineingeraten war. So mußte Herder an seinem eignen Fleisch und Bein erfahren, wohin die das gemeinbürgerliche, philiströse Wesen verachtende Freiheit der ästhetischen Auffassung führen konnte.

Gar nicht zu unterschätzen ist endlich auch die verschiedene Stellung der alten Freunde zu den brennenden Fragen der Zeit und des öffentlichen Lebens.

Herder nahm den allerwärmsten Anteil an den gewaltigen Umwälzungen des politischen Lebens, die der für Volkserziehung, für Entbindung der persönlichen Kräfte zeitlebens warm begeisterte Pädagog von der französischen Revolution für die ganze Menschheit erwartete; dagegen konnte er sich nicht im geringsten erwärmen für die Kampagne von 1792, für die Beteiligung der deutschen Fürsten, auch seines Herzogs, an der Zurückführung der alten Zustände in Frankreich. Aber man erwartete von dem amtlich und persönlich so nahe stehenden Parteilichkeit für die Koalierten; da man das Gegenteil davon auf Umwegen erfuhr, zog sich der Herzog verstimmt und ungnädig von ihm zurück. Goethe sah in diesen politischen Anschauungen zwar nur „Meinungen über fremde Verhältnisse"; der damals in seiner griechischen, harmonischen Welt abgeschlossene Dichter stand den revolutionären Bewegungen ohne alle innere Teilnahme gegenüber: seine politischen Gesinnungen fielen wesentlich zusammen mit den persönlichen Gefühlen der Anhänglichkeit an seinen Herrn, und so erregten die Streifzüge, die Herder in seinen Humanitätsbriefen auf das politische Gebiet wagte, wobei er das berechtigte Ferment weiterer humaner Gestaltungen wohl unterschied von den inhumanen Erscheinungsformen, „das Mißfallen des aller Auflösung und Gewalttat abgeneigten Künstlers, des mit Leib und Seele seinem Fürsten unbedingt ergebenen Mannes, der ein für alle mal am bestehenden festzuhalten entschlossen war." Da war also keine Verständigung möglich. Konnte aber Herder bei einem Freunde darauf verzichten, da ihm als Geschichtsphilosophen die moralisch-politischen Tendenzen aus der Tiefe seiner gesamten Anschauung erwuchsen?

Verstehen wir nicht auch, wie die gar verschiedene Stellung zu den Fragen des öffentlichen Lebens die Männer entfremden mußte, die doch durch ihren engeren Beruf so stark darauf zu wirken bestimmt waren? Man betrachtet sie meist zu sehr durch die Brille des Literarhistorikers,

hebt sie heraus aus dem nächsten Pflichtenkreise. Man verkennt vor allem, daß Herder, so sehr der Eindruck davon zeitweilig durch Ueberwuchern seiner auseinandergehenden allgemeinen Interessen verwirrt wird, doch nicht bloß nebenher, sondern aus innerem Beruf und Trieb Schul- und Kirchenmann gewesen ist. Er hatte zurzeit der Freundschaft mit Goethe mit seiner elastischen Gefühlsenergie es vermocht, seine spinozistische Verkündigung der „reinen Menschheitsreligion" und seine Kanzelwirksamkeit, sein Interesse für die Anbahnung ästhetischen Fortschritts und seine praktische Fürsorge für die Bedürfnisse der ihm unterstellten Lehrer und Geistlichen zu verbinden. Er war bei zunehmender Entfremdung mit doppelter Energie zu seinen theologischen Studien und praktischen Berufspflichten zurückgekehrt, und fand nun bei Goethe wie beim Landesfürsten hiefür kein entgegenkommendes Verstännis. Dort war vielmehr bei der neuen, von ganz Deutschland anerkannten wunderbaren Blüte der dramatischen Kunst alles Interesse dem Theater zugewandt, über dessen Bretter zuerst die Gestalten hinwandeln sollten, deren unübertreffliche Vollendung allerdings für Weimars Ruhm mehr bedeutete als die Errichtung einer neuen Schulstelle, die Besserstellung eines Kirchenkantors, die Aufrechterhaltung der Schulzucht. Seien wir billig! Konnte das der Standpunkt des Schulephorus, des Generalsuperintendenten sein? Mußte er nicht die Bedürfnisse der religiös-sittlichen Volksbildung höher stellen als die unersättlichen Ansprüche des Kunstinstituts? Mußte er nicht der regelmäßigen Herbeiziehung seiner Gymnasiasten als Choristen und Statisten auf der Bühne entgegenwirken? „Sein Freimut aber, schließt Haym gerecht, verletzte doppelt, weil er der Theaterliebhaberei des Herzogs in den Weg trat. In dem Konflikte zwischen den Bedürfnissen der Schule und denen des Hoftheaters gab es keine Wahl, jene wurden in der rücksichtslosesten Weise diesem zum Opfer gebracht; erst jetzt hatte Herder Grund zu der früher, zu Anfang seines Weimarer Auf-

enthalts gleich so scharf erhobenen Klage, daß man in diesem Lande für die Erziehung des Volkes durch Kirche und Schule keinen Sinn habe."

Nachdem so auf allen entscheidenden, fürs praktische Leben wichtigen Punkten die Uebereinstimmung gewichen war, verlor sich auch das gegenseitige Vertrauen, Nachsicht und Billigkeit: jeder kleinste Vorfall vertiefte die Kluft zwischen den innerlich Entfremdeten. Aber wollen wir nach allem Mitgeteilten dafür die Schuld lediglich in einer engen, kleinlichen Gesinnung Herders finden?

„Künstler und Lehrer", meint Suphan, „darin liegt überhaupt, wenn sich eine so kurze Formel finden läßt, der Unterschied beider Männer. Der eine freut sich am Dasein, das sich ihm im schönsten Scheine darstellt; der andere trachtet das Daseiende nach seinem Begriff des Guten und Rechten zu lenken und zu ändern. . . . Als Herders Jahr dem Winter zuging, erlebte Goethe an Schillers Seite einen neuen Frühling, in welchem – er sagt es selbst – alles froh nebeneinander keimte und aus aufgeschlossenen Samen und Zweigen hervorging. Zwei Genien der Menschheit – gewiß! aber der eine erhebt seine Fackel, der andere senkt sie." — Und damit übereinstimmend läßt Haym das Eingreifen Schillers den Bruch zwischen beiden vollenden: „In der Begegnung Goethes mit Schiller hatte der Künstler sich mit dem Künstler zusammengefunden – und aus dem Künstlerbunde wurde Herder als der Unkünstlerische ausgeschieden." Schiller, mit rücksichtsloser, durch keine frühere Sympathie gebundener Schärfe verteidigte die gute Sache des künstlerischen Idealismus als das eine Gute, gegen das alle Einwendungen und Zweifel schweigen müssen. „In reiner Begeisterung, in jugendlichem Aufstreben auf das edelste Ziel gerichtet, begriff Schiller nicht den Mißmut des Gehemmten, Ermüdeten und Enttäuschten, der auf viel breiterer Grundlage ein noch höheres Ziel ins Auge gefaßt hatte" (Haym). Goethe aber ärgerte sich über die ablehnende Hal-

tung, die Herder zu dem neuen Knospen und Grünen des Kunstwaldes einnahm, über seine Moralitätssucht, womit er „in die alte halbwahre Philisterleier verfalle, daß die Künste das Sittengesetz anerkennen und sich ihm unterordnen sollten". Auch er war an dem Ende seiner Geduld angelangt, in der er sich an den Härten und Ecken des Freundes so lange geübt hatte. Sein Weg lag in der Richtung, in der auch Schiller vorwärts strebte.

So bildet also Schillers Kunstideal die Grenzscheide zwischen Herder und Goethe. Aber mußte das nicht sein? Es ist wahr, es betrübt uns, die wir dankbar an dem unerschöpflichen Born der beiden Dioskuren dem Bedürfnis nach Harmonie und poetischer Idealisierung des Lebens genügen, daß Herder, den Adel der schönen Form und die Gewalt des neuen Kunstwerks verkennend, zum einseitigen Anwalt praktischer und moralischer Ansprüche wurde. Aber es betrübt uns auch, daß diese höchsten Erzeugnisse des an der Antike genährten Formsinns, der die künstlerische Betrachtung zur einzigen, die „Götter Griechenlands" zu den letzten, höchsten Offenbarungen machte — und Goethe war in diesen Jahren, wie auch Sell in seiner sehr gerechten Würdigung urteilt, absoluter Grieche und polytheistischer Anbeter der Naturkräfte —, daß diese Erzeugnisse Herder nötigten, „gegen das Recht des Talents das Recht des Herzens und gegen die sich eben in üppiger Pracht erschließende Blüte der Poesie Humanität und Christentum ins Feld zu führen" (Haym). Haym urteilt richtig: „Wonach er Zeit seines Lebens verlangt, wozu er selbst hundertfältige Keime ausgestreut hatte, das stand jetzt in reichen Aehren vor ihm." Nur darin möchte ich zugunsten Herders von seinem allzu unparteiischen Biographen abweichen, daß für sein Gefühl notwendigerweise der Geschmack an diesen Früchten vergällt ward. Haym sagt: „Ein prangendes Feld, wenn auch selbstverständlich mit ein wenig Unkraut untermischt — aber es sah anders aus, als er es sich gedacht hatte; die Frucht des Baumes, den er selbst gepflanzt und gepflegt, war süß —

aber sie war nicht genau nach seinem Geschmack und darum nicht die rechte, ja gar verderblich und verwerflich." Das scheint mir den Gegensatz aber zu stark herabzumindern.

Versuchen wir, den Gegensatz zu skizzieren! Er gipfelt einesteils in der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Ideal und Wirklichkeit. Wir kennen Schillers großartig zusammenfassendes Gedicht: „Ideal und Leben". Und wir können von da aus nur zustimmen der Darstellung, die Haym von dem gesamten Standpunkt des durchaus im Griechentum als Totalanschauung sich abschließenden Schiller und damit auch des damaligen Goethe gibt: „Der Verfasser der Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen lebte so ganz in den Ideen von der Entwürdigung des Zeitcharakters und von der Notwendigkeit, daß der Dichter, ein Exulant in seiner eigenen Zeit, sich in das Alter einer bessern Menschheit flüchten, daß er, unter griechischem Himmel erzogen, von dort in sein Jahrhundert zurückkehren müsse, um es zu reinigen — so sehr waren ihm diese scharf zugeschnittenen Ideen, der Ausdruck seiner eigenen vornehmen Natur und seines auf das Ziel des Reinsten und Edelsten gespannten dichterischen Strebens, zum System, ja zum Vorurteil geworden, daß er jede andere Vorstellungsart, jede auch nur scheinbare Konzession an eine unästhetische Wirklichkeit, jedes andre Ideal als das griechische ablehnen und bestreiten zu müssen glaubte. In seinem aristokratischen „Staat des schönen Scheins" hatte nur das von aller Wirklichkeit, auch das von dem Idiotismus der eigenen Volksart gereinigte Schöne, in dem Pantheon seiner Phantasie hatten neben den Göttern Griechenlands keine andern Götter Raum".

Gerade in der souveränen Verachtung des wirklichen, des niedrigen, des politischen Lebens finde ich eine Nötigung für Herder, von Schiller getrennte Wege zu gehen. Es ist wahr, daß Herder selbst die reine Darstellung der vollen Menschennatur für die Aufgabe aller Kunst, das Fernbleiben alles

politischen Parteistreits, überhaupt aller konkreten brennenden Streitfragen vom reinen Aether der allgemein menschlichen Poesie gefordert hatte. Allein darin liegt eine tiefgreifende Differenz, wenn er fordert, daß trotz alledem „die Poesie als eine Stimme der Zeit unwandelbar dem Geiste der Zeit folge“, daß das Wort des Dichters vor allem ein Laut des Wunsches und Strebens der Nationen, ein Hauch und Nachklang des Zeitgeistes sein müsse. Und wenn er sich dann an Zeitgedichten und patriotischen Gesängen erfreut, wenn er es beklagt, daß unsre Poesie, verglichen mit der patriotischen Poesie der Hebräer und Griechen, an öffentlichen Sachen so wenig Anteil nehme, wenn er selbst in seinen Humanitätsbriefen aus der Zeit auf die Zeit zu wirken sucht, wenn er so stets der Lehrer bleibt, der das Daseiende mit liebevoller Teilnahme nach seinem Begriffe des Guten und Rechten zu lenken und zu ändern sucht — stehen wir Heutigen in diesem Streben nicht zumeist auf Herders Seite? Sind nicht die unpolitischen Schöngeister mit ihren „Göttern Griechenlands“ durch den Untergang der Nation gerichtet worden? Ist nicht überhaupt die Abwendung von der unästhetischen Wirklichkeit, diese selbstlebige Abschließung in einer jenseits der Lebenskämpfe gezimmerten Idealwelt, diese Anbetung vor dem reinen Bilde der verklärten eigenen Subjektivität zu unsrer Zeit einer realistischen, Wahrheit und Wirklichkeit in Eins setzenden, darum aber auch zur Wirkung auf die Wirklichkeit befähigenden sozialen Auffassung gewichen? Wir wollen „die Wahrheit“ nicht flüchten aus dem Leben, sondern sie hineinwirken. Nicht uns abschließen in einem geschlossenen Kreis, den man ganz und mit schönstem Schein erfüllt, sondern ewig das Unfertige menschlichen Wesens empfindend, uns strecken nach dem, was vorne ist! Eben dies ist für Herder bezeichnend: die strebende Unruhe, die das Erreichte immer wieder auflösende Unzufriedenheit, das aus dem gleichzeitigen Leben in Ideal und Wirklichkeit sich ergebende Motto: Excelsior! Bleibend in den ob-

jektiven Schranken, sich herunterhaltend zu den Niedrigen, den Druck des Halben und Unfertigen schmerzlich empfindend, beurteilt Herder die gesättigte Zufriedenheit der olympischen Ruhe, allerdings allzuscharf, als „selbstisch, abgöttisch, unteilnehmend": „Hole der Henker den Gott, um den alles rings umher eine Fratze sein soll, die er nach seinem Gefallen brauchet!" Liegt in dieser Schärfe nicht ein Kern tiefer Wahrheit? Gewiß, aus der griechischen Sophrosyne, aus dem ruhigen Gleichmaß, aus der Befriedigung in sich selber fiel er so heraus. Aber ist diese überhaupt — man denke an die Forderung täglicher Reue und Buße oder auch nur immer neuer Selbstbesinnung! — berechtigt? Bedeutet die eigenmächtig abgeschlossene Welt nicht eine unerlaubte Verengung des menschlichen Interessen- und Pflichtenkreises?

Beachten wir dabei auch die Stellung Herders zum Griechentum! Für Schiller und Goethe wurde es immer mehr zum Dogma, daß das Schöne und Moralische, das Menschliche und Schöne, das Griechische und Menschliche identisch seien, und sie lehnten alle Beimischung eigenartiger moderner Volksart von ihrem Ideal ab. Herder dagegen hatte sein Humanitätsideal aus umfassenderem Sinn für die Vielgestaltigkeit des menschlichen Wesens gewonnen; er hatte darum einen lebendigen Sinn für alles Idiotistische, Nationale, für den Stand der Handarbeiter und illiteraten Leute, wie er denn von Jugend auf von der Entdeckung der nordischen Mythologie die Erweckung eines eigentümlich deutsch-nationalen, volkstümlichen Dichtergeistes erwartete, im Alter z. B. bei dem alten Jesuiten Balde begrüßte. „Er hatte darum auch nie den künstlerischen Vorzügen der Griechen so einseitig gehuldigt, daß er nicht manche Seiten der Menschennatur bei andern Nationen mit Liebe bemerkt und ihren Wert gegenüber einseitiger Schätzung des Griechischen stark hervorgehoben hätte". Er wollte nichts von einer Monarchie der Griechen und Römer zur Unterdrückung lebender Sprachen und

Nationalcharaktere wissen. Speziell auf den deutschen Nationalcharakter wollte er wirken und denselben nicht bloß durch die Renaissance der Antike, sondern ebenso durch die Nachwirkung der eigentümlich germanischen Volksdichtung sowie durch den Einfluß des christlichen und speziell reformatorischen Bildungsideals bedingt wissen.

Es ist aber offenbar diese Differenz im Kunstideal, in der Beziehung von Ideal und Wirklichkeit, aufs innigste verbunden mit, wenn nicht verursacht durch eine weit abweichende Auffassung des Verhältnisses von Schönheit und Sittlichkeit. Immer bestimmter stellte Herder der schönen die moralische Humanität entgegen und bestimmte der Poesie die Aufgabe, „den Mittelpunkt aller menschlichen Bestrebungen, nämlich die echte, ganze, moralische Natur des Menschen, Philosophie des Lebens zu suchen". Zum vollen Bewußtsein kam ihm dieser Gegensatz, als sich Goethe durch die Veröffentlichung des Wilhelm Meister von seinen sittlichen Bedenken emanzipierte. Ja, an diesem typischen Werk, das einen ganzen Lebensgang schildert, wie er nach Goethes Ansicht normal verläuft und zur wahren Bildung und Reife führt, wurden damals die Geister ihrer verschiedenen Denkweise, ihrer verschiedenen Tonart sich bewußt. Schiller fand darin seine Bildungstheorie bestätigt, „daß der Weg zur Freiheit durch die Schönheit gehe und daß der ästhetisch gebildete Mensch als solcher zugleich der moralische sei; dies Werk stellte die sittliche Welt unter das Gesetz der rhythmisch-harmonischen Bewegung des Innern, die durch sich selbst auch das Sinnliche reinige und die harten Forderungen der Pflicht in die Freiheit schöner Natürlichkeit auflöse. Es war der Triumph der künstlerischen Form, durch welche ... selbst das Gewöhnliche bis an die Grenze des Gemeinen in eine ideale Beleuchtung gerückt und geadelt werde" (Haym). Aber gerade diese Idealisierung und reizvolle Darstellung des Sinnlichen bis an die Grenze des Gemeinen, dies Hindurchführen durch die schöne

Sünde als durch eine notwendige Selbstreinigung, ohne Reue, ohne Bruch, dies Emporklimmen über so manche zertretene Persönlichkeit, diese „teilnahmlose genaue Schilderung der Sichtbarkeit“ ohne alle Scheu, ohne alle beurteilende Farbengebung — mußte es nicht den an christlich-sittliche Maßstäbe gebundenen Mann im tiefsten verletzen, zumal er die unmoralische Wirkung auf die von der glänzenden Form gefesselte Jugend bedachte, der ja hier das, was ihrer Lust das Nächstliegende ist, zugleich als das Normale vorgestellt wurde! Ich gestehe, daß es mir so ergangen ist wie ihm von Anfang an, daß ich „die schlechte Gesellschaft“ bedaure, „in der der Held des Romans sich zu lange aufhält“. Verstehen wir nicht, wie Herder sich angewidert fühlte von einem „gewissen unsaubern Geist“ bei den Szenen, wo Philine auftritt? Sie müssen mir schon gestatten, bei aller Uebertreibung ein gut Teil Wahrheit zu finden in dem Verdikt Herders über die römischen Elegien und Wilhelm Meister: „Sehr undeutsch wäre es, wenn bei uns die Moralität ein verspotteter Name würde . . . Uns fehlet zum Glück Witz und leichte Natur, uns fehlt ein schöner Himmel, die Immoralitäten nur einigermaßen lustig und leidlich zu machen. — Goethe denkt hierin anders; Wahrheit der Szenen ist ihm alles, ohne daß er sich eben um das Pünktchen der Wage, die aufs Gute, Edle, auf die moralische Grazie weiset, eben bekümmert. Im Grunde ist dies der Fehler bei mehreren seiner Schriften. Er hat sich also auch ganz von meinem Urteil weggewandt, weil wir hierinnen so verschieden denken. Ich kann es weder im Leben noch in der Kunst ertragen, daß dem, was man Talent nennt, wirkliche, insbesondere moralische Existenz aufgeopfert werde, und jene alles sein soll . . . Es kann niemand mehr gegen diese Vorstellungsart haben als ich, da ich in mehreren Verhältnissen wirklich darunter leide. Vielleicht an keinem Orte Deutschlands setzt man sich über zarte moralische Begriffe so weit weg als hier, und damit entgeht dem armen Menschen der größte Reiz seines

Lebens, und es erklingen sehr falsche Dissonanzen". Kann man nun, wenn man Herder ein Recht auf seine moralische Empfindlichkeit zugesteht, das Auseinandergehen noch lediglich beklagen? muß man sich nicht freuen, daß ihm dazu der Mut und die Freiheit wieder geschenkt war?

Haym schließt, nachdem er diese Kritik Herders an Wilhelm Meister mitgeteilt: „Es gehört zu dem Traurigsten, was sich erfahren oder erzählen läßt, wenn Menschen, die sich innig erkannt und das Beste, was sie an Geist und Gemüt besitzen, mit einander geteilt haben, einander fremd zu werden und sich von einander loszulösen anfangen". Aber verlangt das nicht oft die Treue gegen sich selbst und eine fortschreitende Prüfung des besten, das man besitzt? Herders Naturalismus war stets mit einem tiefen moralischen Gefühl verbunden, seine Weitherzigkeit hatte stets an den Grenzen eines heiligen Gesetzes ihre Schranke; er hatte einen feinen Takt für „das Pünktchen der Wage, das aufs Gute, Edle, auf die moralische Grazie weiset". Zum Besten in Herder gehört auch das frische und gesunde Herz für das allen Menschen gemeinsame, gebildeten, talentvollen ebenso wie kleinen ungebildeten Geistern gesetzte sittliche Ziel, wie er es im Vorbild Jesu anzuschauen gewöhnt war. Wenn diese Gegensätze während der intimen Befreundung zurückgetreten waren gegenüber den gemeinsamen geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten, dem warmen Naturgefühl, der weitstrahlenden Empfänglichkeit für alles Menschliche, so können wir in dem nunmehrigen Auseinandergehen nur eine Rückkehr Herders zu seiner normalen Gesinnungsrichtung, Treue gegen seine bessere Natur erkennen.

„Humanität und Christentum sind hier Kontrebande und verlachenswerte Vorurteile"? Gewiß hätte Herder und seine Frau dies Urteil nicht so unbedingt ausgesprochen, wenn nicht ein Gefühl unendlicher Kränkung, welches die Frage nach eigener Schuld nicht aufkommen ließ, sich infolge der Abweisung ihrer ökonomischen und Erziehungswünsche in ihrem

Herzen festgesetzt hätte; aber dieses kleinliche Moment kam nur hinzu, gab nur die innere Freiheit vom alten Freunde, so daß er nun ungebunden „alle diejenigen Seiten von Goethes Tätigkeit verurteilen konnte, die, wenn auch noch so glänzend, über die Linien des sich immer einseitiger ausbildenden Herderschen Moralitäts- und Humanitätsideals hinausgingen" (Haym).

Ob nun auch ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Herder und Goethe in ihrer Stellung zum Christentum lag, die Antwort hierauf lassen Sie mich verbinden mit der letzten, entscheidenden Verhandlung über: „Herder und die religiöse Frage der Gegenwart".

V. Herder und die religiöse Frage der Gegenwart.

Die zweite Renaissance des deutschen im Zusammenhang mit dem antiken Leben stellt noch heute wie zu Goethes Zeiten die Frage an die christliche Religion: vermag sie sich als erlösende, heiligende, fordernde Macht auch dem Gebildeten unserer Tage anzubieten? In Goethe trat die neue Bildung im wesentlichen typisch hervor: sein Natur- und sein Persönlichkeitsbegriff, beide von Zufälligkeiten und äußeren Anstößen befreit, beide zu einem Organismus notwendiger, innerlich geeinter Gestaltungen und Beziehungen erhoben, die Persönlichkeit ein organisch durch innere plastische Kräfte erwachsenes Kunstwerk wie die Natur, die sich aus immanenten Gesetzen und Bildungskräften immer neu gebiert — beide lehnen eine Religion ab, die aus Natur und Menschenwesen den Spielball zufälliger Ereignisse und Zielsetzungen eines überweltlichen Willens macht. Es fragt sich: kann die Religion, kann das Christentum dieser Verlegung aller Lebenswerte in das innerlich beherrschte organische Wesen folgen, ohne ihre Kraft zu verlieren?

Der Rationalismus vermag das ebenso wenig wie der orthodoxe Supranaturalismus. Das zeigte sich schon zu Goethes Zeiten. Eine Geschmacksrichtung, die im Zusammenleben mit den klassischen Kunstidealen die volle, ganze Menschennatur, das Ausleben der reichen originalen Individualität, die Darstellung der schönen Innerlichkeit zum Mittelpunkt ihres Interesses macht; die Begeisterung für echte, un-

verkürzte, freischaffende Menschlichkeit; das starke Naturgefühl, das in allem Irdischen und Sinnlichen ein Gleichnis, ein Sinniges fand; der Anspruch, sich selbst zu genießen in einer freigeschaffenen Welt des Ideals, dieser Sturm und Drang des Genies, die tiefe Fülle des Geistes zum Bewußtsein, zur Darstellung zu bringen — was konnte dieser Richtung des persönlichen Lebens mit dem trivialen, begeisterungsschwachen, an einzelne Zwecke in der Natur und einzelne moralische Lehren sich klammernden, nur den Verstand scheinbar befriedigenden Rationalismus gedient sein?! Phantasie, schöne Sinnlichkeit, unmittelbares Gefühl der Totalität in allem Lebenden, Sinn für freie Mannigfaltigkeit sträubte sich gegen die philiströse, schablonenhafte, wasserklare Geistlosigkeit: gerade das an der Religion, wofür diese subjektiv-ästhetische Gestimmtheit am ehesten Verständnis hat, die Seite, von der aus diese Innerlichkeit gefaßt werden konnte, fehlte ja der Aufklärungstheologie: die Gemütstiefe, die mystisch-poetische Versenkung in das Göttliche im Menschen. Und gerade die Seite der Bibel, die für diese sinnige Denkart die Brücke bilden konnte, um ihr Interesse anzulocken und dann herüberzuführen, die gewaltige Bilderwelt, die starke Sinnlichkeit, die innige Lebenskraft kam so gar zu kurz bei der Nutzbarmachung der Schrift nach dem Gesichtspunkte der moralischen und politischen Nutzbarkeit. Eher noch mochte ein Goethe sich im Verkehr mit der überschwänglichen, herrnhutischen „schönen Seele" als im Anhören einer verständigen Predigt seiner Teilnahme am christlichen Geist bewußt werden. Hier war die innerste Provinz des Menschenlebens zu Selbstbewußtsein und Kraftgefühl gekommen, und sie mehr als alle anderen, mehr als der aufgeklärte Verstand und praktische Weltsinn, bildete ihren selbständigen, selbstherrlichen Geschmack aus, für den sie unbedingte Berücksichtigung forderte: „Eröffnet", sagt Hase, „diese nationale Literatur und mit ihr die internationale Teilnahme an allem, was der Genius anderer Völker geschaffen, ein Reich idealer

Lebensherrlichkeit, so stand dasselbe mit dem Gottesreich der Kirche und selbst der hl. Schrift doch nur in mittelbarer Beziehung, ja in derzeitigem Gegensatze, indem die edelsten Kräfte sich in das Reich der Poesie vertieften und an ihm sich genügten".

Gerade diese Bildungskreise herbeizuziehen, ihnen eine Lebensluft zu bieten, in der sie zunächst einmal frei atmen, dann den Zugang zum Evangelium gewinnen könnten, ihnen wenigstens Wert und Würdigkeit der Religion zu Bewußtsein zu bringen, also als lebendige Brücke zu dienen von dem Bildungsideal der Humanisten zu dem Lebensideal des Christentums, das scheint mir die eigenste Berufsaufgabe Herders gewesen zu sein. Darauf führte seine Vorbildung. Gerade die mangelnde Abgeschlossenheit seiner theologischen Bildung, die eklektische Stellung zu den bisher maßgebenden theologischen Schulen, das Heraustasten aller der Elemente, die einer freien, geistvollen, sinnig innerlichen Persönlichkeit an Kirche und Glauben sympathisch sein müssen, dies bewahrte ihm die unbefangene Offenheit gegen die Eindrücke der äußeren Weltsphäre, die Fähigkeit, die selbständig auftretenden Interessen des staatlichen, kommerziellen, wissenschaftlichen und ästhetischen Lebens, kurz die irdischen Ideale als solche zu würdigen und wiederum das Vertrauen dieser Kreise für sich und damit für die von ihm vertretene Sache der christlichen Humanität zu gewinnen. Für diejenige Mittelstellung, die ihm beschieden war, fand er keine Vorläufer, sie war sein eigenstes Originalgenie; die Vorbildung zu dessen Betätigung aber war das Sicheinleben in die verschiedensten Interessen, was ihm durch die persönliche Gemeinschaft mit einem Kant, Hamann, dann mit den Rigischen Kaufleuten, mit den Herolden des Geistesfrühlings erleichtert ward.

Eine bahnbrechende, erweiternde Tätigkeit wird nur von solchen ausgeübt, die alle wirklichen fruchtbaren Bildungselemente ihrer Zeit in sich vereinigen und den zu überwindenden

Zeitgeist in sich selbst wirksam, als ein Ferment erfahren haben. Eben dies ist die Kraft Herders: er lebte selbst warm und hingenommen in den Sphären, in denen die Interessen der neuen Geister sich erschöpften; er ließ jedem dieser Lebenskreise seine selbständige Bedeutung, sein eigenes Gesetz; er verstand aus sich heraus, daß sie nur dann für die religiöse Betrachtungsweise gewonnen und erhalten werden können, wenn man sie in ihrem nächsten Berufskreis ungestört und geachtet gelten läßt. Seine Predigtform mutete jene darum, so menschlich frei „ohne theologische Runzel", wie ein eigenes Erzeugnis an: sie fühlten da die ihnen zu freiem Atmen nötige Lebensluft, ihr Geschmack brauchte kein inneres Widerstreben zu überwinden. Im Besonderen aber qualifizierte er sich zur Vermittelung mit dem dichterischen Genius durch seinen Biblizismus. Statt der dürren Unterscheidung von Buchstaben und Geist, dogmatischer Form und moralischem Inhalt, wie sie der Rationalismus, selbst Lessing, durchführte, womit eben gerade das unmittelbare, gemütstiefe, sinnreiche Leben entflieht, hatte er sich gewöhnt, die biblische Anschauungswelt auf sich wirken zu lassen und mit ganzem, ungeteiltem Wesen die sinnlich-geistige Kraft der Bibelsprache aufzunehmen. Dies Leben in der Bibel verband sich bei ihm, ohne daß er des Widerspruchs gewahr wurde, mit dem Leben in der klassischen Welt: das Band bildete „ein ahnungsvolles Gefühl der Einheit des Göttlichen und Menschlichen", wie Hase sagt: eben gerade dies schwebende, von Schulmeinungen freie, aber auch fester, ausschließender Grundsätze bare Heraustasten des bleibend Wertvollen.

Indem er aber, mit Tröltsch zu reden, „in die deutsche Aufklärung die volle Tiefe und Breite des Lebens, das Ich des Genies, den ganzen Menschen statt des Verstandes allein einführte, auf das Echte, Schöpferische, Geniale drang, ohne das Licht der Aufklärung zu verleugnen, ein Vorläufer der Romantik", hat er unserem deutsch-christlichen Geistesleben

klassische Dienste geleistet: in der Verdrängung eines leblosen, unpsychologischen, bildungsfeindlichen Orthodoxismus durch eine subjektiv warme, weltoffene, bildungsfreundliche, dem Welt- und Selbstleben seine selbständige Bedeutung wahrende Frömmigkeit; in der Ueberwindung eines einseitigen, nüchternen, kalten, abstrakten Rationalismus durch eine lebensinnige, phantasievolle, der Bibel abempfundene, reich und tief empfindende Frömmigkeit. Aber in dem Apostel der christlichen Humanität den prophetischen Typus neuzeitlicher Frömmigkeit zu sehen, hindert vieles. Er hat doch am Ende die ihm durch sein Leben gesetzte höchste Aufgabe, die Sphäre der klassisch gebildeten Welt hineinzuziehen in die Lebensmacht des Evangeliums, nicht zu erfüllen vermocht: die Brücke, die er von der Geistesbildung aus zur Religion schlug, reichte nicht an das feste Ufer eines gewissen Glaubens, einer absoluten Lebensnorm, einer objektiven Gewißheit; er selbst stellte in sich den wogenden Kampf zwischen zwei Sphären dar, nicht aber deren Aussöhnung zu einer friedevollen, charaktervollen Geschlossenheit.

Das geht zurück auf das von Kühnemann herausgearbeitete Charakterproblem dieses reichen Genies, daß es nämlich „keine beherrschende, den Sieg erzwingende Kraft", sondern „etwas Weiches, Weibliches" an sich hat. So hat Herder, wie kürzlich hervorgehoben, auch nur „an den Grenzen zwischen Religion und allgemeinem Geistesleben auf die allgemeine Bildung einen großen, auch religiösen, ja christlichen Einfluß ausgeübt", nicht aber wie Schleiermacher, der eine vorwiegend religiöse Natur war, auf dem eigensten Gebiet der Religion. In einer kürzlich erschienenen Schrift „Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen" von Wielandt wird in vortrefflicher Weise nachgewiesen, wie diese Theorie und die zugrunde liegenden Erlebnisse an einer gewissen Unbestimmtheit, einer Anfangs- und Endlosigkeit leiden, so daß der Eindruck der

steten Wiederholung und doch leisen Verschiebung der Gedanken sich notwendig auf unsere Darstellung derselben überträgt. Die Grundgedanken Herders sind ja wohl klar: „Eine Psychologie, die vor allem das Ineinandergreifen aller persönlichen Kräfte und das Verwachsensein des Seelenlebens mit dem Körperleben, das des Geistes mit der Sinnenwelt betonte. Eine Philosophie, die dem Unbewußten, Gefühlsmäßigen sein Bürgerrecht neben dem freien Verstand gibt, die alles umspannt, was in den menschlichen Gesichtskreis tritt. Eine Ethik und Aesthetik, die die Triebe, das einfache Leben als Kraft und Zweck schilderte, ausschauend freilich immer nach einem höchsten, leuchtenden Ideal, der Humanität." Alles übrige aber schwankt und schwebt. Zur Unterscheidung der Religionen, zur Lösung der Frage nach dem Verhältnis von religiöser Vorstellung und religiöser Wahrheit gebrechen ihm die festen Begriffe und Maßstäbe. Die Bestimmung ausscheidender Begriffsmerkmale und absoluter Werte ist seiner weichen, sentimentalen Natur zunächst einfach unsympathisch. Seine wertvollste Leistung, die Einstellung aller lebendigen Größen in den Geschichtsprozeß, leidet doch daran, daß ihm der klare Gedanke der Entwickelung fehlt und zwar deshalb, weil ihm die feste Norm fehlt: „Es gelang ihm nicht, ein Ziel seines Geschichtsprozesses zu gewinnen." Auch den „Ideen" „fehlt ein eigentliches Entwickelungsprinzip, ein Gesetz über den Geschichtsverlauf; denn die Idee der Humanität ist selbst zu weich, als daß sie in Herders Hand ein Halt des Ganzen würde." Es fehlt eben, wie ich früher ausgeführt, das unerschütterlich feste ethische Rückgrat. Kants imperativer setzt er eine bloß deskriptive Ethik entgegen. Statt von kategorischen Imperativen redet er von sittlichen Gefühlen, edlen Trieben, wobei „deren Uebergang aus dem pflanzenhaft Unbewußten ins moralisch Bewußte unklar bleibt." So fehlt aber auch jeder Zielbegriff des Schönen. Neben großartigen Leistungen in der Beschreibung des Geschmackes nach den verschiedenen Zeiten und Völ-

kern, des Naturphänomens also, kein Verdienst um die Aufstellung höherer Normen! Wir haben in Herder den entschlossenen Agnostiker vor uns. Wir wissen die sokratische Philosophie des Nichtwissens zu schätzen: die enorme Lebensfülle nicht durch übereilte Systematisierung eingeschränkt. Aber am Ende liegt darin, daß Herder bestimmt nur ist in seinen Negationen, ein Mangel an Wahrheitsmut. Dabei übertreibt er den Symbolismus, das Herausspüren der bildlichen, symbolischen Werte in den religiösen Aussagen. „Am liebsten verhindert Herder alle weiteren Auseinandersetzungen über das Eigentliche und das Bildliche, das Wirkliche und das nur Gedachte in solchen einfachen Vorstellungen." Herder versucht öfters eine „populäre Dogmatik" aus der alten scholastischen Dogmatik herauszuarbeiten. Aber sie bietet eigentlich „nur eine moderne Umformung des älteren bildlichen Ausdrucks, und die objektive Wahrheit bleibt bei beidem dahingestellt." Wenn wir fragen, inwieweit der religiösen Vorstellung, der religiösen Bilderwelt objektive Wahrheit zukomme, bemerken wir stets: Herder geht dieser, wenn irgend möglich, aus dem Wege. Mit einem Wort: „Herder will es nicht wissen."

Wir haben hinlänglich den Wert des Eintretens für den ganzen, ungeteilten Menschen gegen die leeren Abstraktionen der Schuldoktrin gewürdigt. Aber, wenn nun Herder alle Wissenschaft mit dem „ganzen Menschen" erledigen wollte, wenn er nach Goethes Worten durchweg den Grundsatz befolgte: „Alles, was der Mensch zu leisten unternimmt, es werde nun durch Tat oder Wort oder sonst hervorgebracht, muß aus sämtlichen vereinigten Kräften entspringen: alles Vereinzelte ist verwerflich", so verursachte das ewige Grenzveränderungen und Grenzüberschreitungen: zwischen dem historischen und philosophischen, dem religiösen und ethischen und ästhetischen, dem psychologischen und erkenntnistheoretischen Gebiete, auch zwischen der Wahrheit von Gedanken und der Wirklichkeit von Geschehenem, Poesie und Tatsache. Und die einseitige Abwehr

fortschreitender Vergeistigung der Anschauungen, die gewiß leicht zur Veräußerlichung und Verflachung tiefer Gemütsbedürfnisse führt, die ewige Angst vor „dem Spekulieren in einem kalten, leeren Eishimmel" im Interesse der Tiefe, des Totalitätsgefühls, des ästhetischen Vollsinns, kann nicht entschuldigen, daß er sich der ruhigen Prüfung des Erkenntnisproblems entzieht. Sein ewiges Schwanken zwischen psychologischer Beschreibung und objektiver Ausdeutung der Religion, die Unterschiebung der Kritik der einzelnen religiösen Wortgebilde unter die kritische Analyse ihres Erlebnisinhalts, ist die Strafe dafür, daß er sich hartnäckig der Vernunftskritik seines Lehrers Kant verschlossen hat. „Man täuscht sich aber, wenn man meint, Herder sei wirklich Skeptiker, oder wenn man gar hofft, er hätte eine bestimmte, klare Ansicht über das an der Wahrheit dem Menschen Erreichbare und das ihm Verschlossene entwickelt. Wie lautet seine letzte Antwort? — „für den Menschen menschliche Wahrheit"! Gesondert zu fragen: Was ist Wahrheit? Was ist menschlich? — Dafür fehlt ihm die Ruhe und der Sinn für begriffliche Unterscheidung."

Die „schillernde Mittelfarbe" zwischen Dogmatismus, der naiv unsere Erfahrungswelt, „das einfache, tiefe, unersetzliche Gefühl des Daseins", mit der objektiven Welt gleichsetzt, und einem alle absoluten Normen und Werte auflösenden Skeptizismus entwertet nun teilweise auch seine Auffassung der Religion: nachdem er in Bückeburg, wie wir sahen, das rein Religiös-Intuitive so stark herausgehoben und gegen das Moralische scharf abgegrenzt hatte, gewann sein religiöses Wesen in Weimar immer mehr einen moralisierenden Zug. Religion ist ihm stets das Zentralorgan des ganzen Menschen gewesen; aber dessen wesentliche Funktion wurde mehr und mehr die „innige moralische Ueberzeugung", die ihrerseits allerdings mehr Gefühls- als Urteilssache ist. Und wiederum ist ihm Religion „das Mark", der „Altar des Gemüts", darauf das Anschauen und Innewerden des Göttlichen im Universum

sich vollzieht. Sie lebt nicht von persönlichen Berührungen und Erfahrungen, nicht von dem Kampf um den persönlichen Lebens- und Gewissensinhalt, sondern von dem Anschauen und Sichverlieren ins Ganze, in den „Spinozagesprächen" von dem „Gefühl der Existenz im Allwesen", das der „Urgrund aller Wirklichkeit, der Inbegriff aller Kräfte, ein Genuß ist, der über alle Begriffe geht." Wenn nun Herder auch nicht Pantheist sein will, Gott dem Universum, der Natur als deren in ihr offenbarten persönlichen Urheber gegenüberstellt, weil er wohl spürt: „dem Gemüt des Menschen genügt das Wort der Natur nicht", wenn ihm auch die Vorstellung eines von der Welt unterschiedenen „persönlichen Gottes", eines „die Schöpfung durchdringenden, haltenden, kraft- und ordnungsreichen Wesens" ganz selbstverständlich war — viel zu unbestimmt ist seine Unterscheidung von dem Goetheschen Spinozismus. Das Wertvolle desselben, daß er anstelle kleiner Absichtlichkeit im einzelnen die große Gesetzmäßigkeit im All setzt, versuchte Herder mit dem mystisch-ethischen Humanitätsgedanken zu verquicken. Es ist hier unmöglich, die Frage nach dem Spinozismus Herders tiefer zu erörtern: feststeht, daß sowohl Goethe als Jacobi, jener zustimmend, dieser ablehnend Spinoza richtiger als reinen Vertreter des Pantheismus, der reinen Identität von Gott und Natur, interpretiert haben, als Herder, der ihn mit Hilfe Leibnitzscher und englisch-moralistischer, noch recht unbestimmter Entwickelungsgedanken ins Christlich-Ethische hinüberbog.

Das Entscheidende für uns ist aber das: es fehlt Herder bei seinem Religions- und Gottesbegriff der klare Ausgang von der Selbstbeurteilung unter der Idee Gottes als des absoluten Forderers und Richters. Gott ist ihm durchweg der Welt und dem eigenen Wesen immanent, im Evangelium beiden schlechthin transszendent. Es fehlt Herder eine tiefe Erfahrung von den Uebeln in der Welt, von der Bedrängung unseres persönlichen Wertes durch den Naturmechanismus, der uns nicht bloß fördert und an-

schauend beglückt, sondern auch in den Kampf ums Dasein verstrickt, wo nicht der Bessere, sondern der Stärkere siegt. Sein Mitgefühl mit den Leiden der Schwerarbeitenden hatte sich noch nicht zum sozialen Solidaritätsgefühl entwickelt, keine Empfindung für stellvertretendes Leiden und tragische Schuld erweckt. So konnte sich Herder „mit tiefem Dank und unermeßlichem Vertrauen auf die reich belohnende, vielkeimige, verjüngende Natur" den Göttern weihen. Ebenso optimistisch konnte er auf die Entwickelung seiner eigenen persönlichen Kräfte schauen. Wie er in seiner theoretischen Auffassung sich von Bückeburg nach Weimar aus dem mehr intuitiv-religiösen in den mehr abstrahierend-philosophischen Herder entwickelte und doch keinen bewußten Bruch durchmachte, so empfand er auch seine praktischen Umsinnungen und Wandelungen nicht als Bruch und unter dem Gegensatz von Sünde und Gnade. Sehr richtig sagt Wielandt: „Die ethisch-religiöse Bestimmtheit der Religion ist geringer als die ästhetisch-religiöse, das Gefühl für das Ewige im All lebhafter als das der Göttlichkeit der aus dem Gewissen sprechenden Pflichten und des Ziels für das menschliche Werden. Auch der Humanitätsgedanke betont in sich mehr die gegebene Menschlichkeit als die zu erringende, die physiologisch-kulturelle Grundlage mehr als die ethisch-individuelle Aufgabe". Es bedarf keiner weiteren Ausführung dessen, daß das Christentum das Verhältnis der beiden Momente genau umkehrt. Bei aller Begeisterung für Luthers religiöse Kraftgestalt ist Herder dessen Triebkraft fremd geblieben: Die schlechthinige Unterordnung des ganzen Subjekts in allen seinen Lebensäußerungen und allen seinen Urteilen unter das Gesetz des Glaubens und der Gnade, die durchaus religiöse Orientierung seines sittlichen Bewußtseins, die Abweisung aller andern Selbstbefriedigung als durch das Bewußtsein der göttlichen Versöhnung. Und, verehrte Anwesende, darin lag stets und wird immer liegen die Kraft der christlichen Religion. Wir mögen der klassischen

Bildung noch so weit entgegenkommen, ihr das Aergernis eines unvermittelt in die gesetzmäßige Entwickelung eingreifenden Gottes wie eines dem organisch sich entfaltenden Leben der Persönlichkeit von außen oktroyierten Sittengesetzes ersparen, nur solche religiöse und sittliche Daten und Tatsachen anzuerkennen zumuten, die die freie Zustimmung des innersten, persönlichen Wesens gewinnen — wir können auch der höchsten Bildung nicht die Beugung vor dem heiligen Gott und die Aufrichtung durch den gnädigen Gott ersparen.

Aber was verstand Herder unter „Glauben"? Es ist interessant, daß meist bei ihm das, was das religiöse Gefühl erregt, mit dem zusammenfällt, was die Sinne erregt, naturwissenschaftliche und religiöse Sprache das Gleiche sagen: Innewerden der höchsten, gehaltvollsten Einheit im All, Anschauung, Intuition des Ganzen. „Glaube" begegnet auf dem sinnlichen wie religiösen Gebiet: es ist persönliche Ueberzeugung, letzte Annahme einer sich aufdrängenden Realität. Wie die Religion, so fordert auch die Gewißheit des Körperlichen, der sinnlichen Welt, kurz aller Realismus Glauben, Ueberzeugung von der Zuverlässigkeit. So kann Herder einmal ausrufen: „Die ganze Religion ist Tatsache! Geschichte! Auf Zeugnis der Sinne, bei den Empfangenden auf Glaube, der alle Kräfte faßt, gebaut". So ruht sein Glaube sicher am Busen der Natur; er kennt keinen Zwiespalt zwischen Herz und Geist wie Jacobi; er bedarf auch nicht wie dieser einer höheren Versöhnung. Das Christentum aber empfindet durchweg die Spannung zwischen der Sinnenwelt und der Welt der persönlichen, sittlichen Werte und bietet in der Ueberwältigung durch Gottes Geist, wie er sich in den Propheten, letztlich in Christus verkörpert, die Auflösung der Spannung. Der Glaube ist das Organ, wodurch wir jene höhere Welt in unser persönliches Leben hineinnehmen, nicht bloß passiv empfangend, wie bei Herder, sondern aktiv, sehnend und gehorchend einem höheren Zwang.

Es ist aus allem Gesagten klar, daß ich die *Stellung Herders zum geschichtlichen Christentum* nicht so wesentlich verschieden finden kann von der Goethes in seiner damaligen Denkart, die nicht mit der in Fausts zweitem Teil, im westöstlichen Divan oder in den Eckermannschen Gesprächen bekundeten zu verwechseln ist, daß ich den Bruch Herders mit Goethe dadurch wesentlich begründet fände. Gewiß hat er sich selbst *im Gegensatz zu Goethe und Schiller als guter Christ*, als demütiger Schüler Christi, als sein Erlöster gefühlt und in seinen „Christlichen Schriften" sich das Ziel gesetzt, nicht sowohl die christliche Religion zur reinen Menschenreligion hinüberzudeuten, als vielmehr diese letztere als die Religion und wahre Intention Christi zu erweisen, an dessen Einzigkeit, Reinheit, fleckenloser Heiligkeit er mit warmer Liebe festhielt. Der Gedanke, von dem „Erlöser" mißbilligt zu werden, eine Religion zu lehren, die über die Religion Jesu hinausginge, sein Heil zu suchen und andre ihr Heil suchen zu lehren anderswo als bei dem Gottes- und Menschensohn, in dem die Liebe des Vaters sichtbar geworden ist — dieser Gedanke ist ihm nie ernstlich gekommen. In seinen „christlichen Schriften" bleibt er stehen zwischen gläubigen Rationalisten und dem kritischen Lessing, von dem er sich allerdings nur unbestimmt unterscheidet, weil er, wie Haym treffend sagt, „vorsichtiger aus der Hülle des kirchlichen Glaubens, den er nicht wegwerfen will, den Kern des Evangeliums, der ihm allein Wert hat, herauszuschälen suchte"; vor allem aber, weil er „ernstlicher, nicht als Dialektiker, sondern als Homilet und Prediger, mit einem Herzensanteil, der ihm oft die Folgerichtigkeit des Denkens trübt, mit einer Pietät, die ihn oft in die verlassenen Zirkel zurückführt", den Kompromiß sucht zwischen dem Glauben an das historisch Positive im Christentum und dem Unglauben an das dogmatisch Supernaturale. „Nicht etwa in bewußter äußerlicher Anbequemung, wie sie gewohnheitsmäßig auf der Kanzel für erlaubt gilt,

sondern infolge der auseinanderstrebenden und wieder elastisch sich vermittelnden Richtungen seines Geistes, im Denken dichtend, im Untersuchen predigend, führt Herder die Ungläubigen zum Christenglauben, lehrt er die Gläubigen die Religion der Humanität".

Diese schöne Beurteilung Hayms trifft wirklich das charakteristische Schwanken Herders zwischen Verstandesaufklärung und Gefühlsinnigkeit, in der von Jugend auf eine feste, treue Abhängigkeit von der heiligen Gestalt des Erlösers sich festgesetzt hatte. Glaubte er an eine geradlinige, ungebrochene Ausbildung des natürlich guten Menschen, so doch nur unter der steten, bestimmenden Einwirkung des religiösen Geistes, der göttlichen Vorsehung, des Gehorsams gegen den Lebensgeist Christi. Und vielleicht mehr, als er mit Bewußtsein aussprach, offenbart sich in seinem häuslichen Leben, daß die Religion, vor allem die Demut vor dem Heiligen, der fraglose Gehorsam gegen das christliche Lebensgesetz nicht bloß Weihe seiner besten Stunden, sondern auch regulatives Prinzip, feste Schranke war, vor der sein Subjektivismus und Individualismus Halt machte. Er kannte ein heiliges Gesetz, verkörpert in der Person des Erlösers; er hatte eine feste Regel und Richtschnur, die »magna charta« der Bergpredigt; er hatte ein für alle gemeinsames Ziel: die Aehnlichkeit Christi; er war in aller Freiheit gebunden an den Heiligen Israels, dem er auch in den Psalmen täglich seine Andacht opferte.

Allein, so zweifellos er sich mit alledem im Gegensatz sah zu dem religiös-sittlichen Heidentum des damaligen Goethe, so wenig vermochte seine eigene Stellung im Christentum einem Goethe als h i n r e i c h e n d e r T r e n n u n g s g r u n d zu erscheinen. Wie sollte er die ihm wohlbekannte Unsicherheit Herders gegenüber der geschichtlichen Erlösungsreligion vergessen? Er hatte gewiß auch beobachtet, daß Herder in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" so gar wenig über die innere, rein religiöse Seite der Religion ge-

äußert hatte, wie denn sein Humanitätsgedanke für die Religionsgeschichte doch etwas zu weich und unbestimmt war. Mochte Goethe es empfinden, daß Herder das Christentum, das auch Goethe für die höchste erschienene Religion, für den edelsten Ausdruck der Menschlichkeit hielt, am Ende nicht wie er als eine, sondern als die Religion ansah, so sah er doch zugleich, daß es Herder an einem klaren, sicheren Mittel gebrach, den Begriff des „Christentums" im Unterschied von früheren Religionsformen prinzipiell zu fassen. Wer sagen kann, das Christentum sei so alt als die Schöpfung, so weit verbreitet wie die Menschen, der kann die Einzigkeit und Absolutheit des geschichtlichen Christentums nicht wohl behaupten. In der Schrift „Von Religion und Lehrmeinungen" zeigt Herder die größte denkbare Entfernung von seinen Bückeburger Homilien über das Leben Jesu, die den Hunger nach Geschichte, nach Greifbarem, Festem, nach „Tatsachen" statt schwebenden Ideen in der Konzentration auf die Person Jesu bekunden; nun entschwindet das Konkrete, Geschichtliche in Ideen, entschwebt die geschichtliche Gestalt Jesu hinter dem, was er gelehrt und vorgelebt, der Religion reiner Menschengüte, der Menschenreligion, die zeitlos, nicht an die Person und das Erlebnis Christi gebunden ist. So tritt die Person Christi aus dem Mittelpunkt der religiösen Empfindung, die selbst durchaus moralistisch wird. So zieht er, zu Lessing zurückbiegend in der Unterscheidung der Religion Christi und der Religion von Christus, auch die Person und Geschichte Jesu in den Prozeß der Geschichte hinein. Wir können darin nur eine Ueberschätzung der religiös-sittlichen Kräftewelt der Gegenwart und eine Abschwächung des rein religiösen Interesses an der Person Jesu sehen. Das Christentum bleibt gebunden an die Person und das Erlebnis Christi, der im Unterschied von unserem stets gebrochenen Verhältnis zu Gottes Herz und Willen allein sich der vollen Stetigkeit und Innigkeit des Gottesgefühls rühmen und dadurch als den bleibenden Weg zum Vater

darbieten durfte.

Aber Herder werden wir nur dann gerecht, wenn wir ihn als den Propheten derjenigen Geistesrichtung auffassen, die heutigen Tages eine „Germanisierung des Christentums" fordert. Auch Herder wollte „den alten Judaismus germanisieren", der auch in den orientalischen Ausdrücken des Neuen Testaments noch steckt. „Aus der ursprünglichsten Form des Christentums den Geist", „den genetischen Begriff, die ursprüngliche Tendenz und Absicht" „zu entnehmen und ihn der Gegenwart in ihrer Form zu bieten", das war allerdings das von Herder immer klarer empfundene theologisch-kirchliche Programm, und er suchte es mit Hilfe seines vielangewandten Prinzips der Metempsychose der Ideen zu erreichen, d. h. der Wanderung und Wandelung der Vorstellungen innerhalb desselben und gar noch aus dem einen in ein anderes Sprachgebiet. Aber was er als bloße Umgestaltung der Form ansah, wurde unter der Hand zu einer Veränderung des Gehalts. Herder vermochte ja nie die religiöse von der poetischen Wahrheit klar zu unterscheiden; die Wirklichkeit eines höheren Lebens verlor sich ihm in die Verkörperung einer bloßen Idee. So ist ihm in der „ältesten Urkunde" die Schöpfung zugleich Poesie und objektiver Vorgang. „Ob Gegenwart, ob Schöpfungsvorzeit, ob Sinnenbilder, ob religiöse Symbole — alles ist für Herder zu gleicher Zeit." Und ebenso schwimmt ihm selbst in der Bückeburger Zeit Religion und Poesie, Außen- und Innenwelt, Einmaliges und Dauerndes in seinem Christus völlig ineinander. „Er stehet da, der Ewiglebende, die Feuer- und Flammensäule aus jener Welt" — ist das ein poetisches Bild oder ist es religiös von uns geglaubte Wirklichkeit? Ach, man muß sagen, um die geschichtliche Wirklichkeit Gottes in Jesus, daran unser Glaube sich hält, kümmert er sich wenig, sie aus der Uebermalung späterer Dogmatisierung herauszuholen, liegt ihm nicht an. Seine Paraphrasen des Neuen Testaments wollen nur „hie und da einen

Staub abwischen von dem verdunkelten Wortgemälde." Wiederum klammert er sich noch in seinen „Christlichen Schriften" sensualistisch an gewisse äußere Tatsachen, an einzelne geschichtliche Ereignisse, hält unvermittelt mit seiner Forderung der Gesetzmäßigkeit des Naturgeschehens fest an den „drei leuchtenden" Ereignissen im Leben Jesu, den übernatürlichen Vorgängen bei seiner Taufe, seiner Verklärung und seiner Auferstehung, und läßt daneben die Einzigkeit der Erscheinung göttlichen Lebens in Jesus seiner ausebnenden Idee der Humanität zum Opfer fallen! So zwischen Skepsis und Dogmatismus hängend, vermag er die an sich wertvolle Idee der „Germanisierung des alten Judentums", der Nationalisierung des Christentums, nicht zu einer Durchführung zu bringen, die ebenso der notwendigen Individualisierung und Nationalisierung unserer religiösen Vorstellungen wie der bleibenden Gebundenheit unserer christlichen Erlebnisse an deren volle Wirklichkeit in Jesus gerecht wird. Es ist ja ein schönes Wort: „Jede Nation blüht wie ein Baum auf eigener Wurzel, und das Christentum ist sodann nichts als der reine Himmelstau für alle Nationen"; allein dieser Himmelstau liegt wesentlich in der geschichtlichen Wirklichkeit des heiligen und gnädigen Gottes, der uns demütigt und zu sich erhebt im Anschauen Christi. Diese Erfahrung, die in der modernen Theologie die entscheidende Rolle spielt, die Erfahrung von der überwältigenden richtenden und versöhnenden Macht der Person Christi, verträgt sich unseres Erachtens sehr wohl mit der Renaissancestimmung des modernen Menschen, soweit sie nur das gelten lassen will, was sich ihr innerlich als Wahrheit und Lebenskraft, als Persönlichkeitswert bezeugt und was sich mit der Einordnung alles einzelnen in die große Gesetzmäßigkeit des Geschehens verträgt; wollen freilich die Renaissance-Menschen sich nur als Naturgewächse betrachten, die im Ausleben ihrer angeborenen guten Gefühle und Triebe zur Selbsterlösung vom Stoff und Gemeinen, zur Vollendung ihrer

Anlage gelangen, die also dazu keiner richtenden und aufrichtenden, keiner reinigenden und heiligenden Erlösung von Gott bedürfen, dann gehen die Weltanschauungen des Renaissance-Menschen und des Christenmenschen unvereinbar auseinander.

Schauen wir von hier aus nochmals auf den Bruch Herders mit Goethe zurück, in dem der tragische Knoten im Leben des von Jugend auf in Widersprüche verwickelten Genies geschürzt ward, so müssen wir urteilen: nicht das Zurückfallen von dem klassischen Lebensideal, von der rein ästhetischen, gegen Religion und Moralität gleichgültigen, künstlerischen Vollendung und Abrundung, nicht die Weigerung, das antike, griechische Ideal als eine Totalanschauung statt als ein Bildungsmittel neben andern anzuerkennen, das erscheint uns nicht als die tragische Schuld, sondern als Treue gegen sein innerstes, und edelstes Wesen, gegen seinen aufrichtig festgehaltenen geistlichen Beruf, gegen seine echte deutsche Art. Vielmehr das scheint uns das Tragische, daß er bei der Fülle der ihn ergreifenden Eindrücke und beherrschenden Gesichtspunkte nicht fest werden durfte in dem Einen, das über alle Enttäuschungen und Hemmungen uns auf unsre eigene Mitschuld und auf Gottes richtende, aber auch aufrichtende Gnade weist, in dem Erlöser, vor dem wir uns demütigen und Ansprüche zu machen verlernen, daß er nicht mit ganzer Wendung sich zum Christentum als der Erlösungsreligion kehrte, um mit Freudigkeit dafür den Vorwurf der Engherzigkeit und Beschränktheit auf sich zu nehmen, sondern verletzt und entmutigt in der Mitte stehen blieb, moralisierend und räsonnierend auch die edelsten Blüten jenes Schönheitsideals bekritelte, von dem er sich doch nur halb freimachen konnte.

Von hier aus lassen Sie mich zum Schluß zu dem in der ersten Stunde behandelten persönlichen Lebensproblem zurückkehren. Es ist klar, daß, wenn Herder dies zu eigner Befriedigung gelöst hätte, er auch dem religiösen Problem der Gegenwart eine sichere Bahn gewiesen hätte. Kühnemann,

zu dem wir uns zurückwenden, so wie ihn v. Lüpke interpretiert hat, dringt in Herders Seele bis zu dem Punkte ein, wo er erkennt: Herders Gott, das ist seine eigne Seele, die ihre reiche Welt durchdringt und genießt und in ihr ruht. Wie denn in der Tat, ohne Gott zum Geschöpf unsrer Illusion zu machen, gesagt werden kann: „nur das ist der wirkliche Gott eines jeden Menschen, der zugleich seine ganze Seele selber ist. Seinen Gott erkennen heißt den Menschen selbst ganz erkennen.“ Und ich bin gewiß, dieser Herdersche Gott ist auch an seiner Schwäche, an seinem Fehlschlag schuld. Er beherrscht ihn nicht, er entscheidet nicht seine Gewissensfragen, er entzieht ihn nicht seinen Zweifeln und Grübeleien, er wirkt nicht wie ein Hammer und wie ein Feuer. Dieser Gott begnügt sich mit einer rein subjektiven, schwebenden Religiosität, duldet neben sich ein starkes Selbst- und wiederum verletztes Ruhmgefühl, lauter gebrochene, relative Lebenswerte. Ich kann es nicht besser zusammenfassen als mit v. Lüpkes schönen Worten: „Herders Höchstes ist die große mitfühlende Seele, die alles Menschliche mit unendlicher Liebe und Güte umfaßt, mit dem feinsten psychologischen, ästhetischen Nachempfinden überall den Lebenstrieb, die Seele, in ihrer Ursprünglichkeit herausfühlt, so daß es alles aus ihr selber wie aus des Schöpfers Herzen quillt, und sie allem Seele und Leben gibt. Das ist der ganze Herder, seine einzigartige Originalität und Größe. So hat er uns die ganze weite Menschheit mit all ihren tausendfachen Gebilden aufgeschlossen, in jedem den göttlichen Funken, die Menschheit, ans Licht und zur Anerkennung und Geltung gebracht und unsere Seele wunderbar erweitert und bereichert.“ Wie gern lassen wir uns das noch einmal sagen! „Aber weder stellt er sie nun als ein Künstler in Gestalten der Kunst vor uns verkörpert hin, noch gelingt es ihm, als Denker aus allem Ursprünglichen in der Menschheit die letzten ewigen Gedanken herauszuarbeiten, die überall Menschheit und Seele schaffen und damit das große Ziel der Menschheit und das Menschheitsbe-

wußtsein charakterbildend in unser Bewußtsein einzupflanzen und zum Leitgedanken der Geschichte zu machen. Vielmehr bleibt seine weiche, so überaus zart empfindende Seele hängen an ihrer Empfindung der Liebe und Güte in allem Menschlichen, für die eins dem andern gleich an Wert und darum als glückselig in seiner Eigenart gilt, weil er's eben gleicherweise liebt." Kann man Herders unbestimmten, entwickelungsschwachen Humanitätsbegriff liebevoller deuten? Ebenso berechtigt ist dann das scharfe Urteil: „Es ist im Grunde doch nur ein überaus feiner Genuß der Liebe, nicht das unbezwingliche Verlangen nach Gewißheit, das nur in klarer Erkenntnis Ruhe findet, in Gedanken, auf die man sein Leben gründen kann, weil sie in sich selber absolute Ueberzeugungskraft haben und den Menschen als Charakter der ganzen Welt gegenüberstellen. Darum ist er schwach und der Anerkennung so bedürftig. Jeder Widerspruch, der solch einem Genius gegenüber gar nicht ausbleiben kann, wirft ihn aus sich selbst heraus; er fühlt sich persönlich gekränkt und sein Heiligstes verletzt. Er sucht seine Ruhe in dem Gott der Liebe und Güte, der sein Leben ist" — ich füge hinzu: statt in dem Gott der Gerechtigkeit und Gnade, der ihn beugen und aufrichten würde. „Mit ihm schließt er in seiner unmittelbaren Empfindung als in einer unnahbaren Sphäre sich ab gegen die Diskussion, gegen die Menschheit, isoliert sein Dasein und verlangt um so heftiger unbedingte Anerkennung als religiöse Autorität. Wo die Gedanken erlahmen, stellt sein Gottesbegriff der Liebe und Güte sich ein als letztes Glied und wissenschaftliche Erklärung aller Erscheinungen, als Weltseele. Damit aber wird in Wahrheit die wissenschaftliche Erklärung abgebrochen und der Erkenntnisdrang gibt sich selber auf. Sein ganzes Lebenswerk bleibt ein großes, schönes Phantasiegemälde, keine wahre Dichtung nach dem künstlerischen Gesetze und keine Erkenntnis aus rein wissenschaftlichen Gedanken, sondern eine Erkenntnisdichtung." Nicht wahr, das hat uns seine Bildungsgeschichte, zumal seine

Jugendgedichte unzweifelhaft gelehrt: „Sein Gottesbegriff war nicht ursprünglich aus innerer Notwendigkeit geboren" — mehr aus seinem Schauder- und Traumsinn. Kühnemann hat durchaus recht: „Wenn Herder die Gedanken, denen er dient, für ewig ausruft, er tut es nicht wie die großen Schöpfer religiöser Ideen, weil er in ihnen und in ihnen allein den zweifellosen Wert des Lebens erblickt. Er tut es im Gegenteil, weil er nicht voll das Leben in ihnen empfindet, das er von seinen Gedanken bedarf, und nun das Verlangen seines Gefühls in einem gewaltsamen Accent hinzusetzt." Er war gewiß nicht der religiöse Genius, mit solchem Verlangen, „das nur das Eine begehrte, das not tat, nichts anderes kannte, und des Lebens Tod werden mußte, wenn der eine Lichtstrahl nicht die Nacht durchbrach. Wieviel vertrug sich in Herders Seele! Wieviel ward mitempfunden und durchgekostet im Behagen an Glanz und Geist. Darin war er Luther so fern. . . . Es war ein gut Teil Müdigkeit und Abspannung, daß er nun so ganz an religiöse Gedanken fiel. Es war nicht religiöse Notwendigkeit, es war Anempfindung, daß er sich Luther schien." Und durchaus folgerichtig schließt v. Lüpke: „So war sein Gott in der Tat ganz er selbst, seine Größe, seine Liebe, seine Seele, aber auch seine Schwäche, seine Krankheit und endlich die Todeswunde, an der der große Mann innerlich verfiel und starb. Das Ganze als ein unentrinnbares Geschick sich vollziehen zu sehen, gehört zu dem Erschütterndsten, was man lesen kann." — Verehrte Anwesende, möchte die Vorführung dieses tragischen Lebens Sie aber nicht nur erschüttert, sondern auch in dem Willen und Sehnen bestärkt haben, in sich die Einheit von Wahrheit und Tat, von klassischer Bildung und christlicher Selbst- und Weltbeurteilung zu erreichen, die das religiöse Problem der Gegenwart bleibt.

